

Trabajo Final de Grado

Humanidades: estudios interculturales



El lenguaje contra la modernidad

Un estudio de la obra *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* de Walter Benjamin

Autor: Daniel Chiva Sanz

Tutor: Vicente Ordóñez Roig

Presentado: 14 junio de 2019

Índice

Resumen	3
Abstract	3
Introducción	4
1. Bases teóricas de Benjamin	6
1.1. El silencio de Kant	6
1.2. La metacrítica de Hamann	9
1.3. Años de formación y movimiento estudiantil	15
1.4. Scholem. Historia de una amistad	16
2. Lenguaje contra la Modernidad	20
2.1. Una lectura de Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos	20
2.2. Ser humano en el lenguaje nominal	29
3. Conclusión	35
4. Bibliografía	40

Resumen

Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos es una obra en la que Walter Benjamin plantea no solo una teoría del lenguaje sino una epistemología y una ontología apoyándose en el relato bíblico del Génesis. En dicha obra confluyen su formación neokantiana con el pensamiento judío-sionista. El presente estudio pretende trazar una línea desde las ideas kantianas sobre el lenguaje, su posterior crítica por parte de Hamann hasta la interpretación de Hermann Cohen del pensamiento de Kant. Sin dejar de lado la influencia de Gershom Scholem, ya que el texto estudiado es una respuesta a las preguntas que Scholem plantea a Benjamin sobre el lenguaje. Todo ello para ofrecer una lectura que saque a relucir su carácter crítico con la modernidad, poniendo en el centro de la reflexión al ser humano y la forma en la que se relaciona tanto con el resto de humanos como con la naturaleza.

Palabras clave: filosofía del lenguaje, modernidad, pensamiento judío, sionismo, lenguaje nominal.

Abstract

On Language as Such and on the Language of Man is a work where Walter Benjamin present not only a theory of language but an epistemology and an ontology based on the Biblical story of the Genesis. This work joins his newkantian education with jewish-zionist tradition. This study aims to describe a line from kantian ideas over language, to the critic made by Hamann until the interpretation of Kant's writings by Hermann Cohen. Without neglecting the influence of Gershom Scholem since the text studied is an answer to the questions that Scholem asks Benjamin about language. All to offer a reading that brings out his critical character with modernity and locating human in the center of the thought and the way in which it relates to both the rest of humans and nature.

Key words: philosophy of language, modernity, jewish thinking, zionism, nominal language.

Introducción

Lenguaje contra la modernidad es un estudio sobre las bases teóricas en las cuáles se apoya Benjamin para escribir su obra *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* para luego realizar una lectura crítica del mismo. El trabajo se ha dividido en dos capítulos. En el primero, se desarrolla de forma breve las ideas sobre el lenguaje dentro del pensamiento de Immanuel Kant, para acto seguido ofrecer la crítica que va a realizar Johann Georg Hamann, la cual va a ser recogida por Benjamin. A continuación, se ofrece de forma muy sintética los primeros años de formación de Benjamin y su actividad dentro del movimiento estudiantil. Este capítulo lo cierra un apartado dedicado a la figura de Gershom Scholem, fundamental para la aparición del texto a desarrollar. El segundo capítulo, se centra en la obra ya nombrada ofreciendo una lectura del texto basada en bibliografía secundaria. Esta lectura dará lugar a una interpretación crítica del propio texto haciendo hincapié en la concepción de ser humano de Benjamin y su carácter crítico con el pensamiento moderno. Una conclusión cierra el estudio. La metodología utilizada para el desarrollo de este trabajo ha sido la revisión y la crítica bibliográfica.

De esta descripción se pueden extraer dos objetivos principales en este trabajo: exponer cuáles son las principales influencias en el pensamiento de juventud de Benjamin en relación con el texto, y de qué forma la propuesta del lenguaje que plantea el filósofo es crítica con el pensamiento moderno. En cuanto al primero, cabe destacar que la exposición del pensamiento de los diferentes filósofos que van a aparecer durante el escrito se va a realizar siempre en función de la posterior influencia en el pensamiento de Benjamin. Es por eso que cuando se ofrece la visión de Kant sobre el lenguaje no se pretende ofrecer un análisis detallado de esta sino ponerla al servicio de los objetivos previamente planteados.

En la actualidad, se está volviendo a estudiar y publicar la obra de Benjamin, lo que se ve reflejado en algunos de los libros básicos para la construcción de este trabajo. Cabe destacar la publicación de una selección de obras en abril de 2018 bajo el título de *Iluminaciones*. En esta selección el primer texto es *Sobre el lenguaje en general*, esto pone en valor la importancia de dicho texto dentro de la obra del filósofo. Este mismo año 2019 se ha publicado *Tiempo de magos*, donde Wolfram Eilenberg también va a hacer referencia a la importancia del texto tratado y va a ofrecer una interpretación del pensamiento de filósofos como Wittgenstein, Cassirer, Heidegger y Benjamin

poniéndolo en relación con el momento vital en el que van a desarrollar sus teorías más importantes. Por otra parte, destacar la figura de Daniel Esparza con su *Lenguaje, historia y experiencia: un ensayo sobre Walter Benjamin* publicado en 2015, ya que ha sido un pilar fundamental a la hora de interpretar la obra de Benjamin en este escrito. También han sido muy importantes varios artículos que aparecen de *Lament in Jewish Thought* publicado en 2014, para comprender la influencia del pensamiento judío en *Sobre el lenguaje en general*. En el caso de la obra de Kant y Hamann, se ha interpretado desde distintos textos de Jürgen Habermas e Isaiah Berlin, entre otros. Por último, destacar la obra de Scholem *Walter Benjamin. Historia de una amistad* para conocer de primera mano la figura de Walter Benjamin. Por tanto, el estudio de la obra de Benjamin está cogiendo fuerza desde diferentes sectores de la investigación en los últimos años.

Aún así, es necesario profundizar en la obra de juventud de este filósofo, ya que en muchos casos se utiliza como un punto de partida para las distintas interpretaciones de los trabajos posteriores sin detenerse lo suficiente en este periodo. El presente escrito quiere sacar a relucir la profundidad de las ideas expuestas en un texto que se plantea como el primer paso hacia la construcción del pensamiento de madurez de Benjamin.

1. Bases teóricas de Benjamin

En este capítulo inicial se pretende exponer de forma breve las principales ideas de Immanuel Kant (1724-1804) en torno al lenguaje, para acto seguido ofrecer la crítica que realiza su amigo Johann Georg Hamann (1730-1788) al pensamiento kantiano. Temporalmente, este capítulo inicial se puede situar dentro de la división tripartita de la historia de la filosofía siguiendo los paradigmas del ser, la consciencia y el lenguaje, justo en el momento de transición entre los dos últimos. Como se va a exponer a continuación, el pensamiento de Kant se plantea como la culminación de un proyecto racional cuyo origen tienen lugar en la Antigua Grecia. Pero con Hamann, y otros pensadores que no han sido estudiados en el presente trabajo, como es el caso de Johann Gottfried Herder (1744-1803) o Alexander von Humboldt (1769-1859), se rompe dicho paradigma. Este hecho es fundamental, ya que como señala Cristina Lafont (1993) el pensamiento de Hamann se puede encontrar el origen del llamado *giro lingüístico*, mediante el cual se produce el cambio de paradigma de la conciencia al del lenguaje, con todas las implicaciones que esto tendrá en el pensamiento filosófico del siglo pasado y del presente.

1.1. El silencio de Kant

Como apunta Leserre (2003: 207-209), entre los estudiosos de Kant existen dos voces distintas. Por un lado, se encuentran aquellos que evidencian la falta de referencias al lenguaje dentro de los escritos de Kant, lo que también ha derivado en que aquellos que los analizan tampoco den importancia al lenguaje. Por otra parte, están aquellos que, aunque reconocen lo dicho anteriormente, van a defender que el pensamiento kantiano influye de manera fundamental en la reflexión acerca del lenguaje.

Como va a afirmar en repetidas ocasiones Beade (2011), la reflexión sobre el lenguaje en el pensamiento de Immanuel Kant no ocupa un lugar central dentro de su obra.

La concepción de la lengua como fenómeno empírico tendrá por consecuencia [...] que los problemas referidos al lenguaje resulten excluidos del objeto de análisis propio de la investigación crítica, abocada a la determinación de las condiciones formales a priori que hacen posible toda experiencia humana en general (Beadé, 2011: 79).

Siguiendo una interpretación muy similar, Murubú va a afirmar que «Kant se ocupa tangencialmente del elemento lingüístico [...] la reflexión sobre la naturaleza y funcionamiento del

lenguaje aparece una vez que el trabajo sistemático de fundamentación ha sido ya realizado» (2012: 152). Esto da lugar a que la reflexión sobre el lenguaje se pueda considerar como un elemento externo dentro de la construcción del pensamiento trascendental, y por tanto, se le va a dar una función instrumental. El lenguaje se plantea como algo artificial, mediante el que expresar los pensamientos haciendo posible la comunicación entre los distintos sujetos. «Por lenguaje entiende Kant un sistema de signos que substituyen o están en lugar de los objetos o pensamientos que expresan. [...] “meras expresiones para conceptos”» (Mumbrú, 2012: 153). Por eso, a diferencia de muchos de sus contemporáneos como es el caso de Hamann, Kant va a rechazar la mediación del lenguaje en el pensamiento (Terezakis, 2007: 2). Lafont (1993: 24-25) va a señalar a Aristóteles, en su obra *De Interpretatione*, como el iniciador de esta forma de entender el lenguaje, siendo el lenguaje el instrumento mediante el cual se designa, sin tener ninguna implicación ni condicionamiento en el pensamiento, ya que la sensibilidad y la racionalidad humana van a ser iguales en todos los individuos, aunque no se exprese utilizando el mismo signo.

Con Kant, se abre la época de la modernidad. En cuanto se rompe el sello metafísico puesto sobre la correspondencia entre lenguaje y mundo, la propia función representativa del lenguaje se torna problema: el sujeto portador de las representaciones tiene que convertirse en objeto a sí mismo para poder aclarar el problemático proceso de la representación. El concepto de autorreflexión cobra primacía, y la relación del sujeto representador consigo mismo se convierte en único fundamento de cualquier certeza última (Habermas, 1989: 312).

Kant reflexiona sobre si el concepto y la expresión lingüística (palabra) se identifican o no, siempre dentro del lenguaje filosófico. El filósofo defiende que no se identifican, esto produce una problemática a la hora de comunicar los conceptos, ya que se pueden emplear expresiones que no se adecuen al pensamiento que se quiere expresar, creando una imprecisión terminológica. Es necesario que exista una crítica de los textos filosóficos, porque en ocasiones ni los propios autores de las ideas utilizan los términos correctamente. Para ejemplificar esta postura Kant va a hacer referencia Platón y al vocablo *idea*. Mediante la interpretación de textos se puede llegar a comprender lo que en el propio texto se expresa incluso mejor que el propio autor, hasta llegar al punto de la *significación genuina*, siguiendo el planteamiento kantiano de que la lógica formal conforma el entendimiento universal. Como el lenguaje es un mero utensilio al servicio del pensamiento, si no hay una claridad en los conceptos estos tampoco se podrán expresar con dicha claridad, y por tanto, la propia interpretación de las ideas expresadas también se verá mermada. De ahí que sea posible afirmar que no se da una equivalencia entre la palabra y el concepto (Kant, 1999: 310; Beade, 2011: 81, 82, 84,85; Leserre, 2003: 224). Este mismo problema va a ser tratado

por Benjamin en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, siguiendo en gran medida las ideas de Hamann.

En la obra *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y moral* presentada por Kant para el concurso de la Real Academia de Berlín en 1763, el filósofo afirma que «A cualquier concepto universal se puede llegar de dos maneras, o bien por enlace arbitrario de los conceptos, o bien por abstracción de la representación cognitiva que el análisis ha hecho nítida» (Kant, 1974: 62). La reflexión realizada por Kant sobre el lenguaje se centra principalmente en lenguaje como signo, y analiza como éste funciona en disciplinas como la matemática y la filosofía, mediante las cuales se pretende llegar a la universalidad. La principal diferencia entre el signo utilizado por la matemática y por la filosofía es que la primera deja de lado lo particular. Por otra parte, la palabra considerada por Kant como el signo de la filosofía se basa en una universalidad que tiene que ser examinada, debido a la dificultad de la polisemia intrínseca en el lenguaje, ya que no hay conexión entre lenguaje y pensamiento. Y esto lo va a ejemplificar de la siguiente forma: «Un cono podrá significar, fuera de la matemática, lo que se quiera; pero en la matemática surge de la representación arbitraria de un triángulo rectángulo que rota en torno a uno de sus lados» (Kant, 1974: 5-6). Para Kant, «las palabras indican pero no muestran la universalidad de los conceptos considerados por la filosofía» (Leserre, 2003: 211). Lo que crea una diferenciación entre el hecho de definir las cosas de forma sintética en el caso del lenguaje filosófico y analítica en el caso de la matemática. De ahí que de las siguientes tareas a dichas disciplinas: «Es la tarea de la filosofía analizar y hacer minuciosos y precisos, conceptos que son dados de un modo confuso; la de la matemática, en cambio, es enlazar y comparar conceptos dados de magnitudes, que son claros y seguros, para ver qué se puede inferir de ellos» (Kant, 1763: 64).

En *Antropología en sentido pragmático* de 1798, Kant llegará a afirmar que «pensar es hablar con uno mismo» (Leserre, 2003: 212). Siendo el lenguaje una forma de expresar los pensamientos, pero no lo que define el pensamiento ni su límite. Kant comprende que el ámbito de la filosofía es más complejo que el de la matemática, pero cree que mediante una metafísica que abandone el estudio de lo suprasensible y se centre en la crítica de la razón hará que el pensamiento filosófico pueda llegar a pensamientos certeros, es decir, estudiar las categorías *a priori* (Beade, 2011: 86-87). Esta va a ser una de las premisas principales de la *Crítica de la razón pura* (1781), obra en la que el filósofo mantiene y desarrolla la postura sobre el lenguaje que ha defendido en las obras ya nombradas (Leserre, 2003: 213-214).

No es el lenguaje el que va a marcar los límites del conocimiento, tanto filosófico como general. El límite del conocimiento lo marcarán las categorías *a priori*, las cuales son fruto de una relación de mediación sujeto-objeto, relación que solo es posible si con anterioridad se da una estructura unitaria que debe ser intuitiva (Beade, 2011: 87-89; Murubú, 2012: 163-164). «Por la vía crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, [...] adaptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto» (Habermas, 1989: 31).

Dentro de este sistema de conocimiento planteado por Kant, el lenguaje va a perder toda la importancia, ya que lo importante para Kant es conocer los fenómenos ya no de forma empírica, sino de forma trascendental. «([...] La asociación de una palabra con la cosa designada por ella) no es posible, para Kant, sin una *síntesis trascendental (a priori)*, condición última de toda síntesis empírica» (Beade, 2011: 89). O dicho de otro modo, «la síntesis de la reproducción presupone una forma necesaria de unificación. El lenguaje es un caso de la imaginación reproductiva. El lenguaje, en tanto tal síntesis, también presupone dicha forma necesaria de unificación» (Leserre, 2003: 216). Esto hará que la relación palabra-objeto no sea estudiada por la investigación trascendental sino por la psicología, ya que el lenguaje va a tener un carácter empírico y no trascendental. Es por eso que «el lenguaje no constituya una temática relevante para el tratamiento de los problemas fundamentales de la filosofía trascendental» (Beade, 2011: 90). El lenguaje va a seguir la ley de la asociación, porque como esta forma parte de las representaciones empíricas, funciona mediante la costumbre y la repetición.

1.2. La metacrítica de Hamann

[...] la ausencia de desarrollos explícitos acerca del lenguaje llevó a una suerte de reafirmación de la perspectiva inicial de Hamann y Herder; en este sentido se habló del «silencio de Kant» respecto del lenguaje. De manera análoga, con posterioridad, se sostuvo que el discurso filosófico de Kant se basaba «en una *desafortunada represión* del lenguaje» (Leserre, 2003: 208).

Como señala Lafont (1993, 15), el pensamiento de Johann Georg Hamann marca la línea divisoria entre el paradigma filosófico de la conciencia y el del lenguaje, abriendo el espectro de la reflexión filosófica a problemas hasta entonces desconocidos. Berlin (1997, 52-53) va a afirmar que «Compensa estudiar a Hamann: es uno de los pocos críticos de la modernidad totalmente original. [...] Hamann es un pionero del antirracionalismo en todas las esferas. [...] Es la fuente olvidada de un movimiento que terminó por inundar toda la cultura europea». Que no es otro que el existencialismo moderno.

Hamann es sin duda un autor de difícil lectura, circunstancia que obedece, al menos en parte, a su amplia cultura y formación, lo que explica que sus escritos estén repletos de citas bíblicas, de referencias, analogías y alusiones –no siempre explícitas– a los clásicos griegos y latinos, así como a muchos de sus contemporáneos. Su discurso no es argumentativo, estructurado, sino alusivo y fragmentario; no quiere proponer, sino inventar y transgredir: «[...]verdades, principios, sistemas, yo no acuerdo con ellos. Mejor pedazos, fragmentos, caprichos, pensamientos». Sin embargo, eso no impide que Goethe lo valorara como «la cabeza más clara de su tiempo», porque la claridad no excluye la dificultad (Smilg, 2011: 366).

El componente religioso va a estar siempre presente dentro de la reflexión del filósofo. Es por ello que Berlin expone que «para Hamann, todas las cosas –cuanto es y cuanto pudiera llegar a ser– no sólo han sido creadas por Dios [...] sino que nos hablan [...] El conocimiento [...] lo recibimos sólo si podemos entender tal lenguaje» (1997: 45). Defendiendo la revelación frente a la causalidad, lo particular frente a lo general. Esta relación ser humano-Dios también marca la forma de comprender el lenguaje del autoproclamado Mago del Norte.

Hamann, coetáneo y amigo de Kant, va a ser también uno de sus principales críticos, rechazando muchas de las máximas del movimiento ilustrado, especialmente la separación que este movimiento propone entre razón y creencia, o la pretensión racional hacia la universalidad (Esparza, 2015: 12). La creencia forma parte de toda creación de conocimiento según Hamann, y es en este punto donde la influencia de Hume es más evidente.

No percibimos en la naturaleza las causas o la necesidad, las creemos, actuamos como si aquéllas existieran; pensamos y formulamos nuestras ideas en los términos de tales creencias pero ellas por sí mismas son *hábitos* (*habits*) mentales, formas *de facto* de la conducta humana, y el empeño en deducir de ellas la estructura del universo es un monstruoso afán por convertir nuestros hábitos [...] en inalterables, en «necesidades» objetivas de la naturaleza (Berlin, 1997: 90-91).

Lafont (1993, 23) va a señalar algunos de los *leitmotiv* del pensamiento hamanniano y que con posterioridad van a ser recogidos entre otros por Martin Heidegger: “la razón es lenguaje, *logos*” y “sin palabra, ni razón ni mundo”. Como detalla Berlin (1997: 144), Hamann va a luchar contra aquellos que quieran hacer del lenguaje algo razonable y lógico, haciéndose latente en *Nueva apología de la letra H* de 1773. En dicho texto defiende la *h* muda contra aquellos que querían eliminarla del alemán. Hamann opone la vida a la búsqueda quimérica de lo racional en el lenguaje. El filósofo enarbola diferentes tipos de acusaciones con un tono bastante cáustico pudiéndose leer frases como «he labels as slaves all the German heads who write a never-pronounced *h* in the middle and at the end of syllables!» (Hamann, 2007b: 147) O «These barbarians understand neither wit nor Christianity; they are, in a word, Dutch! Their language is a polished knife.» (Hamann, 2007b: 156) Lo cual muestra la forma en la que este autor ataca a sus enemigos intelectuales, que tenía y muchos.

Hamann va a leer las pruebas de imprenta de la obra central de Kant *Crítica de la razón pura* y ante dicha obra publicará su escrito *La metacrítica del purismo de la razón pura* (1784) en el que va a señalar, desde su punto de vista, los puntos débiles del pensamiento allí planteado. El objetivo principal de la metacrítica va a ser «volver contra Kant el mismo procedimiento que éste siguió. En efecto, si Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, Hamann pretende interrogar acerca de las condiciones de posibilidad del análisis kantiano» (Smilg, 2011: 374).

Los purismos que Hamann señala van a ser fundamentalmente tres:

La primera purificación de la filosofía residía en el intento, en parte mal comprendido y en parte fracasado, de hacer a la razón independiente de toda leyenda, tradición y fe. La segunda es aún más trascendente y concluye, en nada menos, que en una independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana, buscada —¡pues, después de más de dos mil años de razón aún no se sabe qué es!— más allá de la experiencia, no se desespera ni una sola vez en el progresivo devenir de sus antepasados, sino que promete también, a pesar de tanto impedimento, a los impacientes contemporáneos, y en breve tiempo, la universal piedra filosofal, infalible y necesaria del catolicismo y del despotismo, a la que rápidamente la religión someterá su santidad y la legislación de su majestad, especialmente en los últimos suspiros de un crítico siglo, donde el empirismo de una y otra parte, acompañado de ceguera, aparece de la noche a la mañana más sospechoso y ridículo.

El tercer purismo, ciertamente empírico y mucho más profundo, concierne al lenguaje, el único, primero y último instrumento y criterio de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso. Pero a uno le sucede también con este cuasidolo como a aquel viejo con el ideal de la razón. Cuanto más reflexionamos más profunda e interiormente, se silencia y se pierde el aire para hablar (Haman, 1999: 38).

Como defiende Lafont, el origen de toda la crítica realizada por Hamann reside en «el ilusorio intento de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia» (1993: 25). Y para Hamann va a ser el estudio del propio lenguaje el que va a conseguir solventar dichos purismos. «Esta pretensión de conocimiento, digamos, *a-experiencial, para-empírica, meta-metafísica* es, para la mirada de Hamann, fallida desde su planteamiento inicial» (Esparza, 2015: 7).

Esta crítica enlaza con la idea de ser humano que defiende el propio Hamann, quien piensa en el ser humano como una unidad que no puede ser dividida en razón y cuerpo, oponiéndose así a cualquier tipo de pensamiento dualista o fragmentario.

El hombre es uno con todos los desagradables inconvenientes que esto lleva consigo [...] Todos los esfuerzos para discernir lo privado de lo público, lo interior de lo exterior [...] no le parecían [a Hamann] más que un esfuerzo para evadir la realidad (Berlin, 1997: 112-113).

Y esto es una verdadera ruptura con todo el pensamiento racionalista desde Platón hasta Kant, pasando por Descartes. Por tanto,

la idea de que existe un proceso llamado pensamiento o razonamiento, una actividad independiente «dentro» del hombre -en alguna parte de su mente o su cerebro-, que él puede libremente articular en un conjunto de símbolos inventados al efecto (o derivados de otros ya formados) y que, alternativamente,

también puede dirigir -mediante ideas separadas de palabras y símbolos- a través de un medio empírico y libre de imágenes, sonidos y datos visuales, es una ilusión carente de sentido; sin embargo, esto es precisamente lo que los hombres han pensado casi siempre que es la verdad y así lo piensa todavía la mayoría (Berlin, 1997: 151).

El filósofo va a responder a la cuestión kantiana de, ¿cómo es posible la misma facultad de pensar? con el propio lenguaje, ya que éste no es un mero instrumento, sino que va a tener un carácter constitutivo a la hora de pensar. Sin él no es posible pensar debido al doble carácter del lenguaje empírico y trascendental perdiendo importancia la idea de consciencia (Lafont, 1993: 21). Smilg citando al propio Hamann en una de sus cartas a Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) expone que:

De ahí que empiece a sospechar que el conjunto de nuestra filosofía es más un asunto de lenguaje que de razón y la mala comprensión de innumerables palabras, la personificación de abstracciones arbitrarias [...] han generado un mundo completo de problemas que resulta tan vano resolverlos como lo fue inventarlos (2011: 376).

Entre algunos de los problemas inventados se encuentra el hecho de introducir divisiones arbitrarias que construyan *castillos en el aire* o la identificación del signo con la verdadera realidad. «El mayor error del mundo es confundir *palabras* con *conceptos* y *conceptos* con *cosas reales*» (Berlin, 1997: 102). Es por eso, que se plantea como fundamental comprender la concepción de Hamann sobre las palabras. Lo cual le va a permitir dar una solución a los problemas generados por el propio pensamiento trascendental. Para Hamann,

la palabra tiene «poder estético y lógico», es decir, ocupa un *lugar intermedio* entre los objetos de la sensibilidad y los del entendimiento. Ese carácter empírico y conceptual es característico del lenguaje [...] sitúa el lenguaje en un estrato previo a la estética trascendental kantiana [...] ya que cada vez que la razón pretende alcanzar cualquier objeto –incluso a sí misma– lo encuentra *ya siempre* formulado lingüísticamente. El lenguaje no es inocente: constituye nuestra manera de crear mundo, de generar realidad, de tal modo que no tenemos acceso a ninguna «zona objetiva», a ninguna especie de «cosa en sí». No existe una suerte de «diccionario universal de la realidad» –como proyectó Vico con su *Dizionario Mentale Comune*– en el que a cada palabra le corresponde un significado. Existen, por el contrario, tantas significaciones como lugares o contextos en los que se pueda insertar una palabra (Smilg, 2011: 377).

En este contexto, la razón se va a considerar como un ídolo innecesario o dentro de una realidad en la que se piensa y se vive de formas muy diversas. El lenguaje se va a relacionar con el acto de vivir, con las imágenes que se crean de la experiencia cristalizadas en diferentes signos.

Pensar es la capacidad de manejar símbolos, de usar imágenes de manera intencional para denotar objetos. [...] En el origen el lenguaje es poesía, imaginación, creación, construcción simbólica de nuevas realidades (Smilg, 2011: 377, 380).

En su *metacrítica* Hamann afirma que,

sonidos y letras son como formas puras *a priori*, en las cuales nada de lo que pertenece a las sensaciones o a los conceptos de un objeto se encuentran y, por supuesto, tampoco aparecen los verdaderos elementos estéticos de toda la razón y el conocimiento humano. El lenguaje más antiguo fue la música y, al lado, el

ritmo palpable del pulso y de la respiración nasal, imagen hecha cuerpo originario de toda medida del tiempo y su relación numérica. La más antigua escritura fue pintura y dibujo; se ocupó por ello muy pronto de la economía del espacio, de su limitación y determinación de las figuras (1999: 41).

La concepción sobre el origen del lenguaje de Hamann le va a hacer rechazar de forma tajante las deducciones *a priori*, básicas para la sustentación del edificio trascendental kantiano. Hamann evidencia que separar el entendimiento de la *cosa en si* es ir contra natura, ya que en el lenguaje van de la mano. Porque sino, ¿cómo sería posible que siempre se encontrara una expresión lingüística para toda reflexión *a priori*? Se plantea como contradictorio intentar utilizar de forma libre algo que en esencia se caracteriza por ser histórico. Es por ello, que la solución planteada por Hamann va a ser el estudio del lenguaje tal y como es, es decir, sin caer en los malentendidos y en los purismos del pensamiento kantiano, lo cual va a permitir realizar una filosofía sistemática que enriquezca el propio lenguaje. De este modo, si se consigue de una forma argumentada relacionar el pensamiento con el lenguaje, se habrá desmontado todo el edificio construido por el pensamiento de Kant. Y esto sólo es posible, como ya se ha expuesto, mediante la *despurificación* del pensamiento kantiano, es decir, evidenciando que la razón no se encuentra libre del lenguaje, del devenir histórico y de la propia sensibilidad humana (Lafont, 1993: 26-29).

Es necesario destacar que en el texto *El testamento y la última voluntad del Caballero Rosa-cruz* de 1772, Hamann aborda el tema del lenguaje de una forma similar a la que lo hará Benjamin en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. Para Hamann todo es divino, por tanto, el lenguaje también tendrá un origen divino. El pensador se lamenta en este escrito de que «our wise men of today [haciendo referencia a Galileo, Kepler o Newton] are so penetrating and dependable in heavenly discoveries but on the other hand so befogged in their domestic affairs» (Hamann, 2007a: 101). Como es el caso del lenguaje.

Hamann va a exponer su teoría sobre el origen del lenguaje que en gran medida va a encajar con la interpretación del Génesis realizada por Benjamin, que se desarrollará en el siguiente capítulo.

Adam was therefore God's, and God himself brought the first begotten and the oldest of our race as the feudal tenant and heir of the world set in order by the word of his mouth. Angels, burning to look into his heavenly countenance, were the ministers and courtiers of the first monarch. In the choir of the morning stars all the sons of God shouted for joy. All tasted and saw, at first hand and red-handed, the goodness of the master craftsman who rejoiced in the habitable part of his earth and his delights were for the sons of men – The creature was not yet made subject, unwillingly, to the vanity and bondage of the corruptible system under which they now yawn, sigh, and are dumb, like the Delphic tripod and the anti-machiavellian eloquence of Demosthenes with his silver-quinsy, or at most gasps, rattles, and is stifled finally in the drowsy breast of a Tacitus – Every phenomenon of nature was a word, – the sign, symbol, and pledge of a new, secret, inexpressible but all the more fervent union, fellowship, and communion of divine energies and ideas. All that man heard at the beginning, saw with his eyes, looked upon, and his hands handled was a living word; for God was the word. With this word in his mouth and in his heart the origin of language was as natural, as close and easy, as a child's game. For human nature is from the

beginning until the end of days as like unto the kingdom of heaven as leaven, with whose smallness every woman can make ferment three measures of meal (Hamann, 2007a: 108-109).

Para Hamann «ha d'haver-hi una tradició zero provinent d'una intel·ligència prèvia a la humana que permeta el seu accionament» (Llop, 2017: 109). Dicha tradición tiene que ser necesariamente Dios debido a la complejidad del lenguaje, y a su vez éste en el momento de la creación humana ya tienen que haber dado también las capacidades materiales para que se pueda dar el lenguaje. Esta idea la argumenta, enfrentándose al naturalismo, defendiendo la superioridad humana frente al resto de criaturas, ensalzando la dignidad humana (Llop, 2017: 110).

Son muchos los temas tratados por Hamann que no han sido nombrados en el presente trabajo, pero la limitación espacial hace que se haya tenido que poner especial atención en aquello relacionado con su teoría del lenguaje.

La importancia que retrospectivamente puede atribuirse a la crítica de Hamann a Kant no procede de la resonancia de esta crítica en su época, que fue bastante escasa, sino que se debe fundamentalmente a la anticipación de ideas que no han llegado a establecerse como lugares comunes de la discusión filosófica hasta la actualidad, es decir, pasados dos siglos (Lafont, 1993: 23).

Dicha resonancia la podemos encontrar en gran medida tanto en el pensamiento como en el estilo de Walter Benjamin. Esparza, en su ensayo sobre el pensamiento de Benjamin, realiza un análisis bastante profundo sobre la influencia de Hamann en Benjamin, lo cual le lleva a afirmar que «el pensamiento benjaminiano, especialmente su consideración de la noción de experiencia y de lenguaje, está notablemente influenciado por la obra de Hamann» (2015: 7). Benjamin va a recoger de Hamann la crítica a la racionalidad kantiana, apostando por una visión historizada de la razón, a lo cual se conoce como *giro experiencial*. Como expone Esparza, «Benjamin conoció el enfrentamiento Kant-Hamann siendo un joven estudiante vinculado al neokntismo a través de Gustav Wyneken [...] pero sobre todo por influencias de su profesor Heinrich Rickert» (2015: 8). Aunque no se ha desarrollado con anterioridad, la idea de revelación en el ámbito lingüístico va a estar mas ligada a la influencia de Hamann y Goethe que a su tradición judía, la cual se desarrollará en el siguiente capítulo. En cuanto al estilo, ambos van a compartir la tendencia hacia lo fragmentario a la hora de exponer sus ideas mediante textos cortos. Son dos pensadores a primera vista oscuros debido a que se salen fuera de la racionalidad moderna, ya que para sustentar sus argumentos no van a recurrir a una cadena de deducciones lógicas, sino a la tradición protestante y judía de raíces bíblicas, abriendo la puerta en el caso de Hamann al pensamiento romántico, el cual va a ser estudiado, analizado y integrado en su propia reflexión por Benjamin.

1.3. Años de formación y movimiento estudiantil

Benjamin participa activamente en el movimiento estudiantil en su vertiente radical, siguiendo la estela de Gustav Wyneken, lo que se plasma en las publicaciones realizadas por el joven filósofo en diferentes revistas y en su gran actividad intelectual en diversas asociaciones estudiantiles. Todo ello tiene lugar mientras cursa sus estudios en filosofía de la mano del profesor Heinrich Rickert, de corte neokantiano, en Friburgo. En 1912, Benjamin entra en contacto por primera vez con la tradición sionista, ya que su educación dentro del ambiente liberal berlinés le había apartado de ella. No solo va a empezar a conocer el movimiento sionista, sino que este se le va a plantear como posibilidad. Pero,

Benjamin se separa del sionisme com a moviment polític i social, ja que el seu «nacionalisme», postulat per la crida del judaisme, contradeia diametralment una «*voluntad radical de cultura*» internacional.

En lloc d'això, es declarava partidari d'un «*sionisme cultural, que percep a tot arreu els valors jueus i que treballa per ells*». En aquest sentit, el seu judaisme constituïa per a ell una obligació per al desenvolupament de la cultura europea (Witte, 1992: 23).

Por tanto, el sionismo no es un fin en sí mismo o un objetivo al cual llegar. Con posterioridad se va profundizar sobre la crítica que realiza Benjamin al sionismo defendido por Scholem.

El ambiente estudiantil y la revista *Der Anfang*, en la que Benjamin publicó multitud de artículos, empezó a virar hacia el ámbito de la política con actitud positiva hacia la guerra, dejando de lado sus orígenes de lucha estudiantil. Esto hará que el filósofo abandone la revista a finales de 1913, intentando mantener el espíritu de la *metafísica de la juventud* desde la presidencia de un grupo estudiantil para el cual fue elegido. Pero, muchos estudiantes se negaron a seguir sus ideas, lo cual hace que el filósofo se retire definitivamente del ámbito del movimiento estudiantil.

En octubre de 1915, Benjamin se traslada a Munich, donde vivía su prometida en ese momento Grete Radt, para continuar sus estudios de filosofía en la Ludwig Maximilian University. El filósofo evito su primera llamada a filas durante la Gran Guerra haciendo gala de una gran picaresca como recoge Eilinberger (2019: 43-44).

Los estudios que allí realiza no van a ser del agrado del filósofo en muchos casos, aunque Benjamin siempre va a ver solo lo negativo cuando empieza una nueva etapa de su vida. Scholem escribe lo siguiente sobre dichos estudios: «de manera acaso demasiado petulante, no nos tomábamos muy en serio a los docentes de filosofía. [...] A falta de orientación académica, cada uno de nosotros seguía

su propia estrella» (2015: 27). El filósofo siente que Munich carece de elegancia y de una atmósfera cosmopolita, lo que le va a desagradar en gran medida, desarrollando un cierto esnobismo. Sin embargo, es en este momento cuando se empieza a fraguar su tesis sobre el *Trauerspiel* y aparece su interés por la filosofía del lenguaje gracias al profesor Ernst Lewy y a los seminarios de Walter Lehmann (Witte, 1992: 19-26; Brodersen, 1996: 79-91).

1.4. Scholem. *Historia de una amistad*

La influencia de la tradición judía en Benjamin la capitaliza la figura de Gershom Scholem (1897-1982). Scholem va a ser fundamental para comprender tanto la importancia del sionismo y el pensamiento judío en Benjamin, como en el texto que va a ser trabajado con posterioridad. Scholem conoce a Benjamin cuando este ya ha abandonado completamente su conexión con la Asociación de Estudiantes Libres. Scholem (2015: 16), cuenta como en una conferencia de Kurt Hiller sobre el papel de la historia, él mismo toma la palabra en contra de la línea argumental que se planteaba desde la dirección de la misma, siendo interrumpido de forma drástica. Benjamin también estará en dicha conferencia de finales de junio de 1915, y también tomará la palabra.

Algunos días más tarde, al entrar en la sala de catálogos de la biblioteca de la universidad, me tropecé de frente con Benjamin, que me observaba intensamente como tratando de recordad quién era yo. Luego salió, pero al poco tiempo volvió a entrar, hizo una ceremoniosa inclinación y me preguntó si era yo el que había intervenido la tarde del debate sobre Hiller. Asentí. Me dijo entonces que desearía hablar conmigo acerca de lo que había defendido, y me pidió mi dirección (Scholem, 2015: 16).

Y es así como empieza una de las amistades más importantes para Benjamin, tanto en lo intelectual como en lo personal. Después de este primer contacto se van a suceder los encuentros entre ambos. En un principio, van a haber varios puntos en común como el interés por la filosofía de la historia o su animadversión por la guerra en curso. El sionismo va a estar presente en dichas conversaciones, pero Benjamin siempre se va a mostrar escéptico a la vía sionista como muestran sus reservas al pensamiento de Martin Buber, referencia para gran parte de los sionistas del momento. Aunque el filósofo sí que va a leer algunas de sus obras por influencia de Scholem. En los primeros encuentros, Benjamin va a mostrar su falta de conocimiento en temas judíos y kantianos, pero a partir de este momento se va a entregar a diferentes lecturas sobre ambos temas. Benjamin, lector habitual de la biblia, se va a interesar también por los estudios del Talmud que realiza su amigo y además con la entrada de Dora Pollak (futura esposa de Benjamin) la discusión sionista va a estar cada vez más presente en el círculo más cercano del pensador (Scholem, 2015: 17-20).

Durante el tiempo que Benjamin pasa en Munich aparece la revista *Der Jude*, en la que Benjamin es invitado a participar. El filósofo mantendrá largas conversaciones sobre el tema haciendo que Scholem recoja en su diario que «Benjamin ha llegado al judaísmo» (2015: 30). El fruto de todo ello fue una carta que nunca llegará a publicarse en dicha revista, cuyo tono en un principio era muy polémico, pero conforme se desarrollaron dichas conversaciones se suavizó bastante.

Desde el primer momento, Benjamin se va a mostrar en desacuerdo con algunas de las premisas defendidas en el primer volumen de la revista.

In view of how intensely I disagreed with so many of the contributions to the first volume –especially their position on the European war– my awareness that, in reality, my attitude toward this journal was and could be no other than my attitude toward all politically engaged writing was obscured. The beginning of the war finally and decisively revealed this to me (Scholem, 1994: 79).

Benjamin se posiciona en contra de lo que con posterioridad Habermas considerará como una acción estratégica, ya que el filósofo se coloca en contra de todos aquellos que utilicen el lenguaje como un medio para la consecución de un objetivo, que en este caso es el de influenciar en el *mundo ético* y de la *acción humana*. Benjamin se va decanta favorablemente por un uso distinto del lenguaje.

In however many forms language may prove to be effective, it will not be so through the transmission of content, but rather through the purest disclosure of its dignity and its nature. And if I disregard other effective forms here [...] it repeatedly seems to me that the crystal-pure elimination of the ineffable in language is the most obvious form given to us to be effective within language and, to that extent, through it (Scholem, 1994: 80).

Este lenguaje será *más saludable* a ojos de Benjamin. Una propuesta en la que ya se encuentran esbozadas algunas de las ideas de lenguaje puro, las cuales serán desarrolladas en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. El filósofo plantea un lenguaje alejado de la *acción efectiva* como única forma de poder acceder al carácter divino y mágico del lenguaje. Por tanto, la crítica hacia esta revista y hacia Buber va a ir dirigida a lo más básico, hacia el propio uso del lenguaje. No va a ser una crítica desde un punto de vista religioso ya que él mismo expone su «inability to say something clear on the question of Judaism at this point» (Scholem, 1994: 81). Tema sobre el que cada vez estaba más versado.

El filósofo cierra esta carta, en la que se ha mostrado muy crítico, afirmando lo siguiente: «I do not believe that my way of thinking is un-Jewish in this respect» (Scholem, 1994: 81). Es por eso, que según Benjamin esta crítica irá sobre todo contra la forma y no contra las ideas de fondo, ya que se

va a mostrar esperanzado en que la revista se acerque hacia una postura más cercana a la suya conforme a su desarrollo.

A lo largo de todo el tiempo que pasamos juntos, hablamos mucho sobre el judaísmo. Y así surgió por vez primera entre nosotros la cuestión de si era necesario ir a Palestina. Benjamin criticaba el «sionismo agrícola», que yo defendía. Decía que había en el sionismo tres cosas que debían ser extirpadas: la orientación agrícola, la ideología de la raza y los argumentos buberianos de la sangre y de la vivencia (Scholem, 2015: 30).

Buber defiende, con su idea de la *vivencia mítica*, que es en tiempos de tensiones y dificultad cuando se produce una desconfianza en las leyes de la causalidad, lo cual abre las puertas al mito que ofrece verdades más profundas que dichas leyes. Por su parte, Benjamin va a realizar una interpretación completamente distinta del mito. Para él, no se trata de redescubrir la potencia mítica, como es el caso de Buber. De lo que se trata es de realizar una tarea hermenéutica sobre la forma en la que el mito se ha asimilado en la historia. La crítica de Benjamin al sionismo oficial es una crítica que se suma a la de todos los mitos que aparecen en la Europa de su tiempo, como los que llevaron a Alemania a la Primera Guerra Mundial, la necesidad de un Führer, en esencia, es una crítica a todas aquellos relatos que conlleven la ejecución de un poder violento y opresor. En muchos casos se va a posicionar frente a Buber siguiendo las ideas de Hermann Cohen (1842-1918) (Chaves, 1994: 26-28).

Cohen va a influenciar en gran medida la forma en la que, tanto Benjamin como Scholem, se enfrentan al pensamiento de Kant, aunque cada uno lo hará desde unos presupuestos distintos. En el caso de Benjamin desde la teoría del lenguaje basada en el nombre y en el caso de Scholem desde el lamento, siendo el substrato sobre el que cada uno va a desarrollar sus teorías. Cohen pretende reelaborar la noción de pureza planteada por Kant. En primer lugar, considera que se puede conseguir el pensamiento puro solo si se concibe el *a priori* desde una concepción matemática y geométrica, no centrada en el sujeto.

Only then, according to Cohen, can the precise meaning of Kant's *a priori* and *pure* be revealed. [...] In this sense, the problem of the Kantian *a priori* should be formulated not in terms of its actual existence (or givenness), but rather, in terms of the conditions of possibility of such existence (Ferber, 2014: 116-117).

En este caso, el *a priori* se convertiría en pura forma. En segundo lugar, el idea de origen es fundamental para comprender la forma en la que Cohen plantea su pensamiento puro, yendo un paso más allá del pensamiento de Kant. Para Kant el pensamiento *puro* es aquel que se genera por si mismo. Sin embargo, para Cohen lo que representa dicho pensamiento *puro* es la mera actividad del pensamiento y la posibilidad de que éste se produzca a si mismo. Por tanto, es un problema basado

en la posibilidad lógica de que se dé el propio pensamiento y no en la consciencia. A esta forma de entender el origen del pensamiento *a priori* Cohen lo va a llamar *lógica del origen*. Estos tres pensadores, Cohen, Scholem y Benjamin, van a proponer planteamientos distintos pero todos van a intentar volver al sistema kantiano de una forma o de otra. Benjamin al igual que Cohen va a dar importancia a la idea del lenguaje puro, aunque usando sus propios términos.

Although Benjamin challenges Cohen's logical understanding of origin and treats it as a historical category, he nevertheless shares with Cohen the idea that origin does not amount to a mere starting point or genesis but serves, rather, as a continual source of movement (or in Benjamin, process) that from the same origin continually generates itself anew (Ferber, 2014: 127).

Por tanto, el texto que se va a desarrollar con posterioridad, al igual que el resto de obras de esta etapa que se encuadra entre 1916 y el inicio de la década de los veinte, Benjamin va a plantear una filosofía que intenta, en gran medida, trascender del sistema kantiano sobre el que se va a basar para formular sus propuesta del lenguaje adánico. Pero el desarrollo histórico del lenguaje no va a encajar dentro del modelo de los juicios de Kant (Ferber, 2014: 118, 126-128).

Benjamin va a defender en este momento el carácter no metafórico de Sión y del resto de los profetas, ya que si se quiere reconocer la autoridad de la propia Biblia estos no pueden tener un carácter metafórico (Scholem, 2015: 33). A raíz de una conversación sobre Hegel, Benjamin va a defender que «solo el mito podía representar «el mundo». [...] El mito sería el todo; el resto, incluidas filosofía y matemáticas, no serían sino oscurecimiento, una apariencia originada por el propio mito» (Scholem, 2015: 34). Esto llevará a Scholem a recoger en su diario la siguiente nota:

el espíritu de Benjamin gira, y seguirá girando mucho tiempo aún, alrededor del fenómeno del mito, que él aborda desde los más diferentes puntos de vista. Desde la historia, para lo cal parte del romanticismo; desde la poesía, a partir de Hölderlin; desde la religión, a partir del judaísmo; y desde el derecho. Si alguna vez llevo a tener una filosofía propia -me decía-, será de alguna manera una filosofía del judaísmo (2015: 34).

Como defiende Chaves (1994: 16), la reconciliación que propone Benjamin entre filosofía y mito, no pretende una vuelta al mito de forma total, sino ofrecer una propuesta romántica al puro estilo del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*. Lo que verdaderamente va a pretender es la ruptura del discurso de la razón como única forma de comprender el mundo.

En éste contexto es donde va a aparecer el texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. Ya que se va a tratar de una obra sobre el lenguaje recurriendo al mito como forma explicativa.

2. Lenguaje contra la Modernidad

En los apartados precedentes ya se han esbozado algunas de las fuentes y referentes más importantes que van a influenciar a Benjamin en la redacción de *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916). A continuación, se va a realizar un análisis crítico de dicho texto, pero antes se va a ofrecer un breve contexto biográfico que permita comprender el momento vital en el que aparece el texto. Acto seguido, se realizará una exposición y análisis de las ideas principales del texto siguiendo el orden de exposición en el que aparecen en el texto, utilizando información de diferentes fuentes secundarias para aportar más información. Por último, se va a realizar una lectura del texto poniendo el foco de atención en la concepción de ser humano defendida en el texto y su carácter crítico con la modernidad.

2.1. Una lectura de *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*

Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos «va ser redactat cap al final de l'any 1916 a Munic, deu el seu naixement a l'esforç de Benjamin per prosseguir per via epistolar les discussions amb Scholem sobre la naturalesa essencial del llenguatge» (Witte, 1992: 31). Scholem explica cual fue el origen de dicho texto en su obra *Historia de una amistad* de la siguiente forma:

En esa época (noviembre de 1916) escribía a Benjamin una larga carta acerca de la relación entre las matemáticas y el lenguaje, y le planteé toda una serie de preguntas al respecto. De la amplia respuesta que me dirigió, y que luego interrumpió a mitad, surgió el borrador de su trabajo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* -al que oralmente se refería como una primera parte, a al que habrían de seguir otras dos-, cuya copia me envió en diciembre de 1916, con ocasión de su retorno a Berlín (2015: 36).

El periodo de redacción fue realmente corto (una semana), incorporando ideas que ya habían sido plasmadas en diferentes cartas dirigidas a Scholem. En la carta a la que se ha hecho referencia anteriormente, Benjamin va a reconocer que en muchos casos se trata de una exposición de ideas muy fragmentadas y que van a tener que ser retomadas y desarrolladas más adelante (Scholem, 1994: 82).

Sauter (2014: 205-207) argumenta que toda la producción de la juventud de Benjamin está marcada en gran medida por el lamento causado por el suicidio de su amigo Friedrich Heine (1894-1914) al principio de la Primera Guerra Mundial. Este hecho se manifiesta en los temas sobre los que trabaja

durante los años 1914 hasta pasado 1916. Benjamin se vuelca en el análisis de los sonetos del propio Heine, sobre la poesía de Hölderlin en relación a la muerte y sobre los textos de Baudelaire. La muerte también influirá en cierta medida en el planteamiento teórico de la obra que se trata en este capítulo.

Walter Benjamin's laments –the Heine sonnets– and his lament theory –in “On Language as Such”– are both deeply intertwined with silence, muteness, and falling silent. Language in silence is devoid of meaning, and it is thus freed from the burden to communicate (Sauter, 2014: 219).

Sobre el tema del lamento como forma de entender el lenguaje profundizará más Scholem en su artículo *On lament and lamentations*, considerado por él mismo como una segunda parte de *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*.

But Scholem's essay “On Lament” –while working within the framework of Benjamin's early philosophy of language– subjects it to a revolution. Whereas Benjamin's essay “On Language” portrays language as a continuum that unfolds between the mute language of creation and its revelation in the name, Scholem describes an unbridgeable abyss separating the expressionless from its expression. He marks this abyss by introducing a distinction between an inner core of language –which he identifies with an introverted symbolism –and its exteriorization in expression (Schwebel, 2014: 277).

Scholem le va a dar la vuelta al ensayo que se analiza a continuación para sacar a relucir aquello que Benjamin no dice sobre lo no comunicable (Schwebel, 2014: 279). El lamento se plantea, por tanto, como algo a lo que no se puede dar respuesta. «Scholem thereby construes lament as a linguistic form defined by its having no object, a form that precludes any possibility of having an objective relation in the first place» (Ferber, 2014: 112).

This text seems to reach the outermost limits of what is still linguistically and logically comprehensible to mere mortals. But this also applies to the majority of the texts and notes that Benjamin wrote during this period, which, as initial attempts to formulate his ideas, were only intended for circulation and discussion among his friends and acquaintances, and did not need to meet the criterion of general comprehensibility (Brodersen, 1996: 91).

Esto hará que Crespillo afirme que «cuando se leen los trabajos de Benjamin, se tiene la sensación de que su teoría lingüística fue tan sinuosa y compleja como su propia visión del orden real» (2017: 72-73). La dificultad a la hora de enfrentarse a la lectura puede venir dada por el gran contenido teológico mediante el cual Benjamin va a construir su discurso. Benjamin «inocula la teología en su pensamiento, como antídoto contra la cosmovisión secular y “burguesa” de su tiempo y contra sus correspondientes ideologemas académicos: el historicismo, el positivismo y la filosofía de la conciencia» (Naishtat, 2016: 68). Esta va a ser la esencia de *Sobre el lenguaje general y el lenguaje de los humanos*, una teoría del lenguaje que rompa con el lenguaje burgués, concepto que se desarrollará con posterioridad.

Existen distintos tipos de lenguaje mediante los cuales se comunica un contenido espiritual, siendo la palabra solo uno entre muchos. Benjamin muestra en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* una concepción del lenguaje abierta a distintos tipos de comunicaciones, ya sean artísticas, técnicas, etc. En la primera página del texto, Benjamin adelanta su concepción de lenguaje: «en una palabra, cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje, y la comunicación por medio de la palabra es sólo un caso particular de lenguaje humano» (Benjamin, 1991: 59). De esta primera definición del lenguaje es importante destacar tres aspectos: que el lenguaje comunica contenidos espirituales, que lo hace *mediante* las palabras y que éste es solamente la forma de lenguaje de los humanos y, por tanto, no es la única. A continuación, Benjamin va a fundamentar estas tres concepciones mediante su teoría del lenguaje. El lenguaje planteado por Benjamin rompe con la concepción del lenguaje como instrumento mediante el cual el sujeto percibe el objeto, el filósofo abre el espectro del lenguaje a la totalidad de las cosas, es decir, a lo general. «Que Benjamin proponga un lenguaje para las cosas puede resultar sorprendente, pero, en cualquier caso, no se trata sino de una idealización orientada a criticar cualquier epistemología dogmática» (Valladolid, 2003: 107).

Antes de continuar, es necesario tener en cuenta que cuando Benjamin está hablando sobre su concepción de lenguaje esta dista de la concepción de lenguaje común, es decir, de lenguaje como lengua ya sea castellano, inglés, etc. Tampoco va a estar haciendo referencia a la estructura interna del lenguaje, ya sea la sintaxis, la morfología o otras disciplinas. En este texto cuando Benjamin reflexiona sobre el lenguaje lo hace desde la definición anteriormente dada, es decir, el lenguaje como comunicación de contenidos espirituales y las diferentes formas mediante las cuales esta comunicación es posible.

En el lenguaje planteado por Benjamin no es posible imaginar nada fuera del lenguaje, es por eso que va a crear una división entre entidad lingüística y espiritual. Cada entidad lingüística es una expresión inmediata de una entidad intelectual. «La lengua alemana no es de modo alguno la expresión de todo aquello que nosotros somos presuntamente capaces de expresar *por medio* de ella, sino que es la expresión inmediata de aquello que *se* comunica por su intermedio» (Benjamin, 1991: 60). Pero, la identificación de entidad espiritual y lingüística es una paradoja, siendo este el punto de partida de muchas teorías del lenguaje. «La entidad espiritual se comunica en un lenguaje y no a través de él» (Benjamin, 1991: 60). Es decir, que como en Hamann, el pensamiento no es algo separado del lenguaje. El lenguaje no solo va a condicionar el pensamiento sino que este se da

en el propio lenguaje, todo ello dentro de la concepción benjaminiana del lenguaje en la cual el pensamiento sería la comunicación de la propia experiencia del ser humano en el lenguaje.

Es por ello que Mendoza afirma que «la tarea de toda teoría del lenguaje, y con ello de toda teoría en general en la medida que se encuentra anclada al lenguaje, no es otra que *permanecer sobre el abismo*» (2013: 160). Para Benjamin, el conocimiento se encuentra en un estado de suspensión sobre un abismo, el cual el filósofo identifica con el propio ser espiritual de las cosas. Abismo por el que nos precipitaríamos si no se contara con una buena teoría del lenguaje. La teoría del lenguaje ha de permitir ver la cara interna del lenguaje, para ser capaz de poder *expresar lo inexplicable*. Según Benjamin, mediante la teoría del lenguaje se puede acceder a lo místico del lenguaje, es decir, comprender cuál es su verdadera esencia para no precipitarnos o enredarnos en falsas especulaciones, como ya defendía en la carta a Buber. Y eso es lo que va a pretender mediante la propuesta del lenguaje nominal.

Benjamin se pregunta sobre aquello que se comunica en el lenguaje utilizando el concepto de comunicabilidad. Define lo comunicable de la siguiente forma: «lo comunicable de una entidad espiritual no es lo que más claramente *se manifiesta* en su lenguaje, sino que lo comunicable es, inmediatamente, el lenguaje mismo» (Benjamin, 1991: 61). Por lo tanto, lo que caracteriza a la comunicabilidad no es la claridad, como se podría afirmar desde un punto de vista moderno, sino la inmediatez. El pensador alemán va a afirmar que existe una identidad entre el ser espiritual y el ser lingüístico, pero solo en la medida en que el segundo sea comunicable en el primero. Esta idea es fundamental para entender el lenguaje adánico que desarrolla con posterioridad. «Es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje» (Benjamin, 1991: 61). Si se comunicara *por medio* del lenguaje, este caería en la instrumentalización kantiana del mismo. Desde esta postura Benjamin afirma que «*cada lenguaje se comunica a sí mismo*» (Benjamin, 1991: 61) Por consiguiente, como cada lenguaje se plantea como una forma de exponer los pensamientos, en el propio proceder del lenguaje se revelará a sí mismo. Es por esto que Benjamin hable de lenguaje nominal esté hablando simultáneamente de ontología y de epistemología.

Acto seguido, Benjamin pone el foco de atención en el lenguaje de los humanos, exponiendo que dicho lenguaje se articula mediante palabras. «Por tanto el hombre se comunica su propia entidad espiritual, en la medida en que es comunicable, al *nombrar* a las otras cosas» (Benjamin, 1991: 62). Mediante el acto de nombrar es la forma en la que el hombre llega a ser el señor de la naturaleza.

Cuando Benjamin habla del nombre no hace referencia a los sustantivos, sino al mero hecho de poder nombrar o llamar en general, lo cual va a ser fundamental en la epistemología planteada más adelante (Mendoza, 2013: 170-171). El nombre va a tener un carácter abismal, ya que el sujeto carece del control necesario para poder comprender la magnitud del mero hecho de nombrar. «Invocar un nombre es hacer un llamado a su apertura, es encontrar en él no ya una cosa, sino algo así como una realidad abismal, el abismo como *la cosa misma*» (Mendoza, 2013: 171). Pero, para Benjamin existirán otros lenguajes *nombradores* que desconocemos, lo cual hace que no se pueda identificar el concepto general que ofrece del lenguaje con el lenguaje nombrador, ya que el lenguaje del hombre es solamente una forma por la cual contenido espiritual se expresa. En suma, siguiendo a Esparza,

Lo que Benjamin entiende allí como *lingua nominativa*, y que expone como el más puro nivel del lenguaje se corresponde con el *nombre*: una unidad lingüística libre/carente de significado (en el sentido metafísico, no etimológico), al modo de los *signos simples* (*Urzeichen*) del Wittgenstein del *Tractatus* (2015: 73).

Benjamin expone que hay dos formas de concebir el lenguaje, según la función que en él ocupan los nombres. Por un lado, está la idea de lenguaje en la que el contenido espiritual se comunica por medio de las palabras, y por otro lado, cuando dicho contenido lo hace en las propias palabras. El primer tipo de lenguaje lo asocia con un enfoque burgués del lenguaje, es decir, aquel en el que el contenido espiritual se expresa por medio. Pero esta forma de comprender el lenguaje está vacía (Benjamin, 1991: 62).

La forma en la que los hombres se comunican, es para él el lenguaje puro ya que «sólo por ello la entidad espiritual de los hombres es la única íntegramente comunicable de entre todas las formas espirituales del ser» (Benjamin, 1991: 63). Esto lleva a Benjamin a afirmar que la forma en la que los hombres se comunican sea el lenguaje mismo, de ahí que los hombres no se comuniquen mediante el lenguaje sino *en* él. El filósofo alemán va a utilizar la teología para fundamentar su teoría sobre el lenguaje. Benjamin acoge el planteamiento bíblico del Génesis, donde se plantea al hombre como nombrador, convirtiéndose en *portavoz del lenguaje*, y por consiguiente en señor de la naturaleza. Ya que dicha naturaleza «en la medida que se comunica, se comunica en el lenguaje y por ende, en última instancia, en el hombre» (Benjamin, 1991: 63). Benjamin desarrolla una dialéctica entre los elementos sagrados y profanos que forman el lenguaje, desde un punto de partida puramente teológico, especialmente en tres momentos del Génesis en relación al lenguaje. «Estos tres momentos que van de la palabra divina, a la nominación adánica como función

simbólica y a la función comunicativa, que da pie finalmente a la instrumentalización de la lengua» (Mendoza, 2013: 161).

Siguiendo el orden de exposición en el escrito, el filósofo berlinés afirma que el lenguaje puede ser imperfecto, puede no implicar la universalidad, cuando la entidad espiritual que comunica no es lingüística. Acto seguido, Benjamin se pregunta si la entidad espiritual debe ser o no lingüística no solo dentro del humano sino también en el de las cosas. Si esta correspondencia se diera, el resultado sería una tautología, ya que todo sería completamente comunicable, pero no es así. El filósofo defiende que existen diferencias de densidad en el *médium* que son las cosas.

Every communication of the communicable is therefore accompanied by a lament for what is non-communicable in things, for what remains unredeemed and unnamed. Benjamin refers to this as nature's lament, speculating that if nature could speak, it would raise a lament for language itself (Schwebel, 2014: 280).

Tema sobre el que volverá al final del texto. El *medium* del lenguaje se caracteriza por ser gradual. Las diferentes expresiones del lenguaje se pueden organizar de una forma continua siguiendo un criterio de *densidad* conforme se va pasando de un lenguaje a otro mediante la traducción, desde la realidad material hasta los sonidos. Esto va a ser posible mediante la comunicabilidad, ya que cuanto más se comunique un lenguaje, mayor será su densidad.

La reflexión sobre la identificación entre la entidad espiritual con la lingüística le lleva al filósofo a plantearse el papel de la revelación y de la religión dentro del lenguaje. La revelación, en este escrito carece del carácter marxista que va a tener con posterioridad en pensamiento de Benjamin, aquí va a tener un carácter religioso más puro (Benjamin, 1991: 64-65).

En cuanto entidad lingüística, ese tesoro tenía un valor cuyos límites mágicos impedían dibujar fronteras finitas marcadas por contenidos verbales o por espacios de formas. Esto significaba que, al no ser entidad concreta alguna, la característica más importante del tesoro era en realidad la ausencia de límites, lo cual se ponía de manifiesto cada vez que surgía por doquier el “espíritu lingüístico de las cosas”. Este espíritu lingüístico, que Benjamin había tomado de Hamann, se comportaba de una manera muy simple: *sólo podemos conocer cuando aprendemos a nombrar* (Crespillos, 2017: 80).

Con la revelación aparece el conflicto «entre lo pronunciado y lo pronunciable con lo no pronunciado e impronunciable» (Benjamin, 1991: 65). Para Benjamin, lo revelado tendrá que ver con lo más pronunciable, ya que para Benjamin la revelación asume la intangibilidad de la palabra a la hora de caracterizar la divinidad. «*en el nombre, la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma*» (Benjamin, 1991:63). Schwebel (2014: 280) remarca que mediante el acto de nombrar el hombre redime a las cosas, pero solamente la parte que de estas le es comunicable, de

ahí que destaque, como se ha expuesto con anterioridad, el lamento que esto provoca en la naturaleza.

Benjamin va a utilizar la explicación Bíblica del lenguaje sin considerarla como un fundamento de su reflexión, sino porque se ajusta en cierta medida a su concepción del lenguaje. El filósofo analiza la creación expuesta en el Génesis llegando a la conclusión de que:

en Dios el nombre es creador por ser palabra, y la Palabra de Dios es conocedora porque es nombre. [...] Sólo en Dios se da la relación absoluta entre nombre y entendimiento; sólo allí está el nombre, por ser íntimamente idéntico a la palabra hacedora, médium puro del entendimiento. Significa que Dios hizo cognoscibles a las cosas en sus nombres. Por su parte, el hombre las ha nombrado medidas del conocimiento (Benjamin, 1991:67).

Cuando Dios hace al hombre a su imagen y semejanza también lo hace en el lenguaje, ya que le da la potestad de poder nombrar, «le legó ese mismo lenguaje que le sirviera como médium de la Creación a *Él*, libremente de sí mismo» (Benjamin, 1991:67). Según la interpretación benjaminiana de la creación lo que en el hombre es conocimiento en Dios es creación, siempre en el lenguaje. «De ahí que el lenguaje sea la entidad espiritual del hombre. Su entidad espiritual es el lenguaje empleado en la Creación» (Benjamin, 1991:67). Pero el lenguaje humano, el de las palabras, es un mero reflejo de la infinitud creadora de Dios. «La infinitud de todo lenguaje humano es incapaz de desbordar su entidad limitada y analítica, en comparación con la absoluta libertad e infinitud creadora de la palabra de Dios» (Benjamin, 1991:67). Por tanto, aunque el lenguaje sea el mismo, habrá una diferencia sustancial entre Dios y el hombre-Adán. «El nombre humano es el punto en que la palabra y el conocimiento chocan con la imposibilidad de ser infinitos» (Benjamin, 1991:67).

El hombre como nombrador se relaciona con las cosas mediante las palabras, que en el nombre propio expresan la palabra de Dios. De esta forma Benjamin vuelve a evidenciar la diferencia de su planeamiento frente al lenguaje burgués. Siguiendo la concepción burguesa del lenguaje, la relación entre la palabra y las cosas es una mera coincidencia o ha sido fruto de un convencionalismo. El lenguaje para el burgués es *signo*, lo cual es negado por Benjamin. Pero dicha negación no se asemeja a la propuesta desde lo él denomina *la teoría mística del lenguaje*, para la que «la palabra es la entidad misma de la cosa. Ello es incorrecto porque la cosa no contiene en sí a la palabra; de la palabra de Dios fue creada y es conocida por su nombre de acuerdo con la palabra humana» (Benjamin, 1991:68). El hombre podrá conocer las cosas en la medida en que sea comunicable, de ahí que se haga necesaria la distinción entre entidad lingüística y entidad espiritual, ya que el conocimiento humano a través del lenguaje va a ser siempre limitado pero eso no quiere

decir que el lenguaje lo sea. Crespillo afirma que, «*conocer* significa *reconocer* la esencia de las cosas participando de la materialidad lingüística del mundo: el nombre que el hombre da a la cosa depende de la manera como ella se lo comunica» (2017: 78).

Benjamin quizá a medio camino entre Kant y Adorno, preferirá asegurar que el lenguaje, como lugar de comunión entre de hombre y mundo, del *lenguaje general* y del *lenguaje de los hombres*, es la dimensión de producción del significado no sólo de lo que del mundo se predica sino de la constitución propia del ser espiritual del hombre, en tanto la *lengua* se muestra en sus casos particulares de *lenguaje* (Esparza, 2015: 77).

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Benjamin aborda el tema de la traducción desde el punto de vista de la densidad que ha expuesto con anterioridad en el mismo escrito. «La traducción es la transferencia de un lenguaje a otro a través de una continuidad de transformaciones. La traducción entraña una continuidad transformativa y no la comparación de igualdades abstractas o ámbitos de semejanza» (Benjamin, 1991:69).

In successive translations, the mute language of things is gradually revealed - both in the sense that things are *opened up* from mute concealment into audible expression, and also in the sense that names elevate the language of things to *revelation*. Revelation is a gradual process involving translation, for things do not communicate themselves directly to God, but rather to man, who names them; in naming things, man communicates his own mental being to God. Benjamin remarks that revelation, “the highest mental being, as it appears in religion, rests solely on man and on the language in him”. Names are the revelation of language, since in names, language itself is brought to speech (Schwebel, 2014: 281).

Es por eso, que en la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres sea Dios el garante de que esta traducción se pueda producir, debido a las relaciones de creación y el hecho de nombrar del ser humano expuestas con anterioridad.

Mas la tarea resultaría imposible de no estar, tanto el lenguaje de nombres del hombre y el innominado de las cosas, emparentados en Dios, surgidos ambos de la misma palabra hacedora; en las cosas, comunicando a la materia en una comunidad mágica, y en el hombre, construyendo el lenguaje del conocimiento y del nombre en el espíritu bienaventurado (Benjamin, 1991:69).

La traducción será para el filósofo la única forma mediante la que se puedan incorporar los distintos lenguajes de las cosas al conocimiento humano, siempre de forma parcial, lo que va a evidenciar la inferioridad del lenguaje humano frente al de Dios.

Benjamin va a analizar el pecado original y la caída desde un punto de vista lingüístico, llevándole a afirmar que el hecho de esperar que las palabras comuniquen algo fuera de sí mismas es el verdadero pecado original. Para el filósofo conocer el bien y el mal se asocia con la charlatanería.

Lo que quizá deba leerse aquí en filigrana es la figura de Adán como la primera expresión de la diferencia ontológica en el lenguaje entre lo meramente óntico, como un perderse y zozobrar en la “cháchara” (Geschwartz) o en la “comunicación de algo”, y lo ontológico, donde el nombre se entiende

como comunicación *en* la lengua de cada criatura y, por ende, como la expresión ontológica misma de revelación espiritual de las criaturas (Naishtat, 2016: 71).

El pecado original tendrá tres consecuencias sobre el lenguaje adánico: convierte el lenguaje en un medio, en un mero signo; el nombre va a perder su inmediatez en pos del juicio; y por último, la aparición de la abstracción en el terreno de lo lingüístico (Benjamin, 1991:70-71). Todas ellas se pueden relacionar directamente con la caracterización del lenguaje burgués.

La inmediatez (la raíz lingüística) de la comunicabilidad de la abstracción está dada en el juicio del sentenciador. Dicha inmediatez de la comunicación de la abstracción se erige en sentenciadora, ya que el hombre, con el pecado original, abandona la inmediatez de la comunicación de lo concreto, a saber, el nombre, para caer en el abismo de la medites de toda comunicación, la palabra como medio, la palabra vana, el abismo de la charlatanería (Benjamin, 1991: 72).

Valladolid va a afirmar que «cuando los hombres quieren ir más allá del límite de la totalidad lingüística se confieren para sí un lenguaje fuera del lenguaje y, por tanto, un lenguaje ajeno a ellos mismos y ajeno a las cosas» (2003: 106-107). Por culpa del pecado original el lenguaje se va a convertir en mediato, es decir, que necesita de un medio para transmitir su contenido, de ahí que aparezca la pluralidad de medios por los que esto sucede. Las lenguas ya no son referencia directa de las cosas como sucedía con el lenguaje adánico. Al recurrir al *signo* todo se embrolla (Benjamin, 1991:72). El pecado también va a afectar a la naturaleza, ya que en el Jardín del Edén el hombre nombraba a la naturaleza de forma bienaventurada, pero fuera de él lo hace desde las múltiples lenguas que la vacían de contenido cayendo en la super-denominación, que lleva al apodo. Esparza afirma que «la superdenominación, que sustituye el conocimiento experiencia auténtico de aquello que existe intentando sortear el proceso de traducción de la mudez del mundo mediante la superabundancia de palabras» (2015: 106). El lenguaje se va a convertir en «lenguajes sin nombre y sin acústica: lenguajes del material, por lo que lo referido es la comunicación de la comunidad material de las cosas» (Benjamin, 1991:73). Es un lenguaje sin nombre porque al cristalizarse la propia experiencia del mundo en diferentes juicios se pierde la capacidad de nombrar la verdadera realidad, es decir, que el hombre ya no es capaz de reconocer sino solo de conocer aquello que se ha determinado como bueno y, por tanto, verdadero. El hombre ha quedado encarcelado dentro del conocimiento y de la creación de nuevas palabras que no dicen nada del mundo porque no son fruto de la propia revelación que posibilita la traducción, sino de la abstracción.

Benjamin va a cerrar el escrito con una reflexión sobre el lenguaje de la naturaleza, afirmando que aunque mudo se puede captar la parte que de su lenguaje es comunicable en el hombre y mediante la traducción ir ascendiendo hasta que la palabra de Dios se pueda volver a vislumbrar con claridad.

«Es que toda la naturaleza está atravesada por un lenguaje mudo, también residuo de la palabra creadora divina conservada en vilo» (Benjamin, 1991:73). Esta situación va a dejar al «hombre *indefenso y al descampado* está en el centro del mundo, como Adán en el Paraíso, pero ha perdido su capacidad de nombrar: es una cosa más» (Esparza, 2015: 107).

En este escenario que se plantea después de la caída, es necesario reflexionar sobre cuál sería el lugar que ocuparían tanto el conocimiento como la verdad, en un momento en el que ya no se produce la inmediatez sino que aparece el juicio y la abstracción.

El conocimiento no es, según Benjamin, ni pura convención dominadora de la cosa, ni mera correspondencia o “coincidentalidad”, ni tampoco creación espontánea del lenguaje. Es más, el convencionalismo subjetivista, el realismo y el idealismo se consideran como distorsiones epistemológicas de esa comunicabilidad propia del lenguaje que es la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje humano y la traducción de los lenguajes humanos entre sí (Valladolid, 2003: 106).

El conocimiento se va a convertir en ruina y fragmentación de lo absoluto que ya no va a ser comprensible en su totalidad dentro del lenguaje (Schwebel, 2014: 285). La abstracción se plantea como una de las principales causas por las cuales el humano se sale fuera de los parámetros de lo comunicable. Mediante la abstracción el conocimiento ya no es conocimiento, siguiendo la definición dada con anterioridad, sino juicio sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que es verdadero visto *desde afuera*. Para Benjamin, «la verdad es comprendida como revelación puesto que está unida al acto de nombrar» (Valladolid, 2003: 30). El lenguaje posterior a la caída como ha perdido la capacidad de nombrar de la forma en la que lo hacía anteriormente necesita recordar, es decir, dar un salto hacia atrás para poder reconciliarse con lo verdaderamente humano y con el mundo que le rodea. Con la propuesta del lenguaje nominativo, Benjamin evidencia la carencia de sentido que existe en la ruptura de la relación sujeto y mundo que se produce después de la caída, y en esencia en el pensamiento racionalista desde sus inicios. Es por ello que en el lenguaje de la charlatanería y la superdenominación no es posible la traducción entre las diferentes densidades, ya que en dicho lenguaje solo queda

el dominio de unos lenguajes sobre otros y el dominio que recae sobre el mundo. Por ello, para Benjamin, la reconciliación del lenguaje humano consigo y con el del mundo pasa por un paulatina restauración de esa totalidad lingüística siempre presupuesta, constantemente distorsionada y nunca completada históricamente (Valladolid, 2003: 30).

2.2. Ser humano en el lenguaje nominal

Una vez analizadas las ideas principales de Benjamin se va a realizar una reelaboración crítica del propio esqueleto teórico para de esta forma hacer más evidentes algunas de las reflexiones

planteadas por el filósofo sobre las que se sustenta la propuesta de un lenguaje nominativo. Se trata, de seguir la máxima expuesta por Tomás Valladolid a la hora de enfrentarse a la obra de Benjamin: «al pensamiento de Benjamin no hay más remedio que aplicarle su propio ácido hermenéutico» (2003: 41).

En el apartado anterior se han citado varios autores que han abordado el texto de Benjamin desde distintos puntos de vista. Pero en ningún caso se ha leído esta obra de Benjamin poniendo la figura del ser humano en el centro de la reflexión, es decir, no se ha sacado a relucir como el lenguaje nominal es una propuesta de Benjamin de estar en el mundo, en definitiva, de *ser* humanos. De esta forma se podrá criticar el lenguaje burgués, y por ende la modernidad.

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Benjamin intuye el verdadero funcionamiento del lenguaje. Comprender cómo funciona el lenguaje permitiría al hombre poder relacionarse con el mundo de una forma más humana, ya que no siempre los seres humanos han utilizado el lenguaje de la misma forma, dándole la espalda a su propio ser y cayendo en una serie de vicios y perversiones de consecuencias severas pero no irreversibles.

La pregunta oportuna sería, ¿qué lugar ocupa el ser humano dentro de esta forma de pensar? Para responder a esta pregunta es necesario plantearse dos preguntas más, ¿de qué cualidades está dotado el ser humano benjaminiano? Y, ¿con qué objetivo se enfrenta este a la realidad? La cualidad más importante con la que cuenta el ser humano es con la de poder nombrar. Mediante el nombre el ser humano va a poder experimentar y poder comunicarla la realidad. La capacidad de nombrar la realidad le da un gran poder al ser humano. El mayor error que han cometido los seres humanos para Benjamin va a ser confundir el verdadero objetivo a la hora de enfrentarse a la realidad. Los humanos incautos han pensado que la capacidad de nombrar a la naturaleza les da la potestad de someterla juzgándola con criterios tan vacíos como el bien y el mal. Mediante la propuesta de Benjamin el individuo no se enfrenta a la realidad con el objetivo de conocerla en su totalidad. Esta forma de conocer se plantea como una forma de poseer a la naturaleza. Por otra parte, el lenguaje de los nombres no quiere acumular conocimiento y mucho menos realizar predicciones, lo cual se plantea como una de las bases del pensamiento moderno. Es decir, poder comprender la naturaleza para poder controlarla para uso y disfrute del ser humano.

Aunque Benjamin se apoye en el pensamiento Bíblico en el que el hombre es el señor de todas las cosas, en el planteamiento del filósofo se mantendrá la supremacía humana pero el hombre aunque

príncipe no se muestra como un esclavista. Y esto es fundamental, ya que desde diferentes estamentos del poder se ha utilizado dicho argumento bíblico como estandarte para someter continentes enteros. El lenguaje del nombre pretende reconocer el mundo que rodea al individuo para que luego se puedan comunicar dichos contenidos espirituales. La diferencia entre reconocer y conocer es aquí fundamental. El acto de conocer mediante un lenguaje instrumentalizado se puede asociar al acto de esclavizar, porque se está coartando la libertad creativa de cada individuo de nombrar la realidad conforme a su experiencia. Al enfrentarse a la realidad de una forma burguesa no se estará diciendo nada de ella, solo sobre los propios conceptos y las construcciones ya creadas. Por eso este lenguaje es mudo, no dice nada para Benjamin. Por otro lado, mediante el reconocimiento el individuo es libre de crear y comunicar sus contenidos espirituales, sabiendo que aunque su lenguaje tenga una densidad superior a otros, no pretende la universalidad, pero sí que está capacitado para que el resto de lenguajes de las cosas se comuniquen con él en la medida en la que la comunicabilidad lo permita.

Ahora bien, ¿esta forma de conocer es inductiva o deductiva? Sería difícil encuadrar la forma de conocer dentro de la definición ordinaria que se les ha dado a ambos conceptos, ya que ambas formas de conocimiento tienen una pretensión de la que la propuesta benjaminiana carece, la tendencia hacia la universalidad. Lo que caracteriza al nombre es su capacidad liberadora del ser humano de experimentar la realidad y comunicarla. El rechazo hacia los juicios sintéticos descarta de facto la deducción como forma de conocimiento. La influencia empirista que entra a través de Hamann puede hacer pensar que se trata de una propuesta inductiva pero el carácter lingüístico y comunicativo del lenguaje de Benjamin hace que el punto de partida sea similar pero no el objetivo. Lo que diferencia a esta forma de pensar es la de comprender el conocimiento como algo no establecido, como algo que cada individuo debe construir, pero en ningún momento va a acabar dicha obra ya que el ser humano nunca puede salir fuera de la realidad que le rodea, siempre va a seguir en contacto con los diferentes lenguajes que le rodean, traduciendo y comunicando. En cuanto para a pensar en lo general se rompe la magia.

Durante el presente artículo se ha relacionado el modo en el que Benjamin recurre al relato bíblico con *El nacimiento de la tragedia* de Friedrich Nietzsche (2011: 329-478) y, en cierto modo, la crítica que Nietzsche va a realizar en dicho libro puede encajar con la reflexión planteada aquí, sobre todo mediante los conceptos de *optimismo* y *pesimismo*. Estos conceptos pueden resultar de lo más útiles para comprender las dos posturas representadas en el lenguaje nominal y en el burgués.

El lenguaje burgués se puede caracterizar como optimista debido a su tendencia hacia la negación de la propia naturaleza del lenguaje. Mediante diferentes tretas va a ser capaz de crear un conocimiento capaz de pretender la universalidad. Cuando Benjamin recurre a la metáfora del abismo, donde el individuo mediante la teoría del lenguaje se puede mantener fuera, desde el lenguaje burgués simplemente se va a hacer como que dicho abismo no existe, ahí es donde reside su verdadero optimismo. Aquello que provoca la muerte de la tragedia, según Nietzsche, va a ser lo mismo que provoque la caída, y no es otra cosa que el saber. El lenguaje burgués cree en que el mundo está preparado para que vaya el hombre y lo conozca, o en palabras de Benjamin, que «la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre» (1991: 62). Lo que en *El nacimiento de la tragedia* es un problema basado en la ciencia y en como ésta se ha desarrollado en *Sobre el lenguaje en general* va a ser un problema de lenguaje.

Pero, ¿qué tiene de pesimista la propuesta de Benjamin? En primer lugar, el propio carácter del lenguaje como comunicación de contenidos espirituales. Dichos contenidos espirituales en ningún momento van a conseguir, ni a pretender, representar en su totalidad la cosa en sí concebida como contenidos lingüísticos, es por eso que el filósofo realiza tal división. El hombre debe sentirse partícipe del fluir lingüístico que cruza la naturaleza sin sentir la necesidad de ser él quien decide hacia dónde se dirige dicha corriente, por la que se podrá desplazar mediante la traducción de los distintos lenguajes. El hecho de poder fluir por las diferentes densidades de los lenguajes solo será posible si se hace mediante una teoría del lenguaje que lo permita, ya que según Benjamin hay algo mágico que conecta de forma parcial la cosa en sí con las palabras utilizadas por el hombre. Algo que caracteriza al pensamiento pesimista encarnado en Dionisio es su capacidad de evidenciar el carácter artificial del acto de delimitar. El lenguaje burgués pretende petrificar el conocimiento en conceptos cerrados, hacer de la naturaleza un objeto de conocimiento, o en el ámbito kantiano categorías. La creación de contenidos espirituales para Benjamin no está limitada por unas categorías *a priori* que pueden ser conocidas mediante la razón, ni por una racionalidad que iguale la forma en la que los seres humanos conocen. El acto de nombrar propuesto por Benjamin en ningún momento va a defender la cristalización del conocimiento en conceptos. Lo que caracteriza al acto de nombrar es su propia libertad a la hora de crear contenidos espirituales, lo que en el caso de los humanos va a ser a través de las palabras. En el momento en el que los individuos pretendan romper esa libertad creativa mediante la cristalización de los contenidos espirituales en diferentes objetos de conocimiento se rompe la magia del nombre. Siguiendo algunas de las ideas planteadas, sería pasar de Kant a Cohen. El lenguaje puro para Benjamin es la propia capacidad de decir la

propia experiencia, de comunicar contenidos espirituales. Es necesario remarcar que lo que se reivindica es la libertad creadora y no la libertad de pensamiento que hace posible el pensamiento puro kantiano. Es decir, que el individuo es libre de crear contenidos espirituales, pero siempre condicionado por la experiencia y por el medio en que dichos contenidos se comunican en los humanos (las palabras). Por tanto, es una libertad cuyo límite está en la propia condición humana del individuo.

Existe una diferencia de base entre la forma de conocer en el pensamiento moderno y el propuesto por Benjamin. Zygmunt Bauman, quien afirma que

la modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser – como solían serlo en los siglos premodernos– aspectos entrelazados y apenas discernibles de la experiencia viva (2019: 14).

La propuesta benjaminiana se diferencia en gran medida de esta forma de conocer, ya que el conocimiento en el nombre afronta la realidad tal y como es, no entiende de divisiones que no se dan en la naturaleza, ni de realizar ninguna acción con dicho lenguaje. Cuando se pretende hacer algo con el lenguaje se pierde su carácter, su magia que lo une inmediatamente con la naturaleza. Entendiendo ese hacer algo como la ejecución de un poder. Por tanto, ambas posturas se diferencian en la concepción de experiencia. La modernidad, con Kant al frente, va a defender que el hombre solo puede conocer mediante la experiencia el fenómeno, por su parte Benjamin va a exponer que, al menos en su momento originario, el lenguaje ha debido de mantener una relación con la cosa en sí lo que solamente es posible mediante el lenguaje del nombre.

Lo que, en esencia, se pretende en *Sobre el lenguaje en general* es plantear un lenguaje que permita que los hombres se puedan comunicar de una forma más humana, sin que entren en juego los juicios tanto morales como sintéticos, porque con ellas se niega la verdadera naturaleza del lenguaje como comunicación. El lenguaje del nombre plantea un escenario en el que los seres humanos se puedan comunicar contenidos espirituales sin que intervengan conceptos como bien y mal, los cuales quedan fuera del lenguaje. Benjamin cree que solo recordando esta verdadera esencia del lenguaje va a ser posible salvar un lenguaje que ha caído en el vicio. Comunicarse mediante el nombre es ser consciente de que el ser humano no es omnipotente, que siempre va a haber una parte que se nos va a escapar y que va a permanecer en silencio. Siempre que no se acepte esa realidad se estará yendo contra natura, cubriendo ese silencio con la música estridente de la racionalidad, de las categorías o de la charlatanería.

El hecho de que esta propuesta lingüística se comunique mediante un lenguaje bíblico no la exime de plantear una hipótesis sobre el propio origen del lenguaje y sobre cómo este lenguaje primigenio ha devenido en lo que es en la actualidad. Estas intuiciones expuesta por Benjamin evidencian lo parcial del conocimiento y la incapacidad del lenguaje para abarcar lo general. El pensamiento humano se plantea como una víctima del propio desarrollo histórico y de las relaciones humanas. Por lo cual, se hace necesaria una vuelta a ese lenguaje primigenio, porque únicamente así el conocimiento podría volver a ser algo inmediato y no fruto de relaciones de causalidad, juicios sintéticos, lógica... Completamente artificiales y alejados del carácter lingüístico de la realidad. La modernidad enrocada en conceptos sobre los que se siente seguros se va a tambalear, ya que se apoya en un lenguaje vacío. El signo carece de valor en un planteamiento como el de Benjamin. El conocimiento se va a plantear no como algo que se posee y que es posible dominar, sino como la exposición, con el mero hecho de nombrar.

Por tanto, como apunta Crespillo, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* «es una interpretación de la modernidad y de todo su problema de lenguaje como un escenario lúgubre y pecaminoso en el que la muerte soberana se erige en salvación y “restitución de la vida desfigurada por la culminación de su propia cosificación”» (2017: 72-73). Es necesario pensar el momento de la caída como un momento en el que, en vez de que se continúe desarrollando el lenguaje primigenio, van a entrar en juego prácticas que hasta entonces estaban fuera del lenguaje, como la injusticia, la dominación, etc. Esto se produce porque el lenguaje ha dado la espalda a su carácter revelado, tomando fuerza un devenir histórico cuyo resultado es una batalla de palabras que no buscan la universalidad. La única solución posible, planteada por Benjamin, va a ser la rememoración, es decir, recordar el lenguaje originario y intentar, mediante la teoría del lenguaje, volver a éste.

Esta forma de comprender el lenguaje más abierta hace posible que se pueda conocer de una manera más amplia que en el saber científico, lo cual es desarrollado por Benjamin en *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Texto en el que el filósofo se va a oponer a cualquier forma de reduccionismo cientificista y, por tanto, a cualquier abstracción idealista. La propuesta de Benjamin rompe también con la capacidad de realizar juicios sintéticos, lo cual es uno de los pilares básicos del pensamiento moderno. Para Benjamin el sujeto es un ser individual de salvación, porque lo universal no se conoce mediante una abstracción de lo particular. El conocimiento va a ser fruto del propio carácter revelado del lenguaje, del reconocer el carácter universal que se esconde originariamente en el

lenguaje. Entendiendo el lenguaje como lo hace Benjamin en este texto hace que carezca de sentido realizar largas cadenas de deducciones, ni abstraer nada sobre la realidad, ya que ésta a través de la revelación se le va a mostrar al ser humano en toda su amplitud (Crespillo, 2017: 75; Valladolid, 2003: 108, 111).

Es por eso que todos los esfuerzos por hacer del lenguaje algo más amplio no tienen un componente simplemente lingüístico, sino que se plantea como un paso necesario para crear todo una programa filosófico basado en una experiencia capaz de incluir a aquellos que nunca han tenido voz, ni en el pasado ni en el presente. Benjamin señala quienes han sido los culpables de que ésto haya tenido lugar, y esos culpables son el positivismo, el historicismo y la ciencia reduccionista, entre otros (Valladolid, 2003: 116). Estos han hecho a los pobres y olvidados no solo pobres en lo material, sino también en la propia experiencia de la vida, como expone el filósofo en *Experiencia y pobreza* y que más tarde elabora en *El narrador*. Resumido de la siguiente forma por Valladolid: «este lenguaje se torna en el lenguaje de los sin voz, de los enmudecidos, e incluye entre estos tanto a los hombres como a las cosas, ya que la nueva mudez, después de las perversiones del lenguaje original, no es sino fruto del juicio y del concepto desvelador» (2003: 119).

3. Conclusión

En el presente trabajo se han expuesto principalmente cinco formas de enfrentarse a la realidad. En primer lugar, Kant con su pensamiento trascendental va a ser la base para que el resto desarrollen sus teorías siendo más o menos críticos con sus ideas, pero siempre manteniendo los cimientos que la *Critica de la razón pura* colocará en el pensamiento alemán. Hamann va a ser muy crítico con las ideas kantianas. Convencido del carácter divino de la realidad, este pensador defenderá que el pensamiento está íntimamente ligado al lenguaje y, por tanto, comprender el lenguaje le abre al hombre las puertas para comunicarse con Dios. Cohen, por su parte, va a reelaborar el pensamiento kantiano desde otra perspectiva, ya que para él el *a priori* kantiano se convierte en la mera posibilidad del pensamiento. Además, pondrá en relación la pureza del pensamiento con la matemática y la geometría. Scholem pondrá el foco de atención en la lamentación como forma del lenguaje y se interesará en la relación lenguaje y matemáticas. Por último, Benjamin planteará lenguaje nominal.

Son muchas las relaciones que se pueden establecer entre las ideas expuestas a lo largo del presente estudio, ya que como se ha descrito desde el inicio se ha pretendido crear una línea argumentativa mediante la cual llegar a hacer una lectura crítica de una obra. Esto hace que casi todos los pensamientos sacados a relucir estén conectados ya sea porque han sido desarrollados o porque han sido criticados por los pensadores siguientes. Resulta imposible, o por lo menos ingenuo, separar el texto de Benjamin del pensamiento kantiano y de su crítica por parte de los ya nombrados. Y ese ha sido uno de los objetivos de este estudio, conectar el texto con sus bases tanto filosóficas como vitales.

Benjamin debe a Hamann muchas de las ideas expuestas en *Sobre el lenguaje en general*. El lenguaje nominal planteado por Benjamin está completamente ligado a los tres purismos de la razón de Hamann. En primer lugar, se apoya en el relato mítico y en la tradición. En segundo lugar, se basa en la propia experimentación del acto de nombrar que forma parte de la cotidianidad del Edén. Por último, no crea una diferencia entre razón y lenguaje ya que el conocimiento nace del acto de nombrar y no de la construcción sintética de la realidad. Es más la palabra razón prácticamente no va a aparecer en el texto. Al igual que Hamann, Benjamin va a plantear la necesidad de replantearse el lenguaje tal y como lo conocemos, pero en el caso de Hamann con la inversión del sistema kantiano y en el caso de Benjamin mediante la redención del lenguaje recordando su verdadera naturaleza. Es más, como se ha podido leer durante el apartado 1.2. la interpretación que van a hacer del Génesis Hamann y Benjamin en el texto trabajado se encuentran muy próximas.

El pensamiento de Kant tiene una repercusión enorme en el texto trabajado. No solo por las propias ideas kantianas sino por la lectura que van a hacer otros autores como Cohen. De todas formas, Benjamin va a recoger y a exponer conforme a su propio pensamiento el debate kantiano entre la correspondencia del concepto y la palabra, es decir, entre el pensamiento y su expresión. Este mismo dilema lo va a abordar Benjamin pero habiendo incluido la crítica de Hamann. Para Benjamin, igual que para Hamann no hay una distinción entre pensamiento y lenguaje. Por tanto, el debate kantiano Benjamin lo afronta comprendiendo la realidad como un todo lingüístico como señala Esparza siguiendo a Wittgenstein y afirmando que «el hombre está enclavado en el universo lingüístico como un ojo en su campo visual» (2015: 42), de ahí que la divida en contenido lingüístico y espiritual. Ambos conceptos no se van a corresponder debido a que hay una diferencia de densidad marcada por la comunicabilidad. Un contenido espiritual es la parte comunicable del contenido lingüístico. Esparza (2015: 77) va a defender a Benjamin como un punto intermedio entre

Kant y Adorno, ya que Kant cree en el sujeto que utiliza su creatividad mediante las categorías *a priori* y Adorno que existe una preeminencia del objeto. Siendo el objeto fruto del desarrollo histórico de la sociedad. Por su parte, Benjamin cree que el lenguaje es el punto de convergencia entre el hombre y el mundo. Es por eso que si se sigue la concepción de lenguaje planteada por Benjamin, lo importante no va a ser la claridad en los conceptos para conseguir llegar al genuino pensamiento, sino seguir un camino completamente distinto mediante el lenguaje nominal.

En el texto son muchas las referencias al pensamiento judío, no solamente por el hecho de apoyarse en un relato religioso, en especial destacan tres ideas que son: la revelación, el lamento que representa la mudez y la redención. En todo momento el filósofo va a defender el carácter revelado del lenguaje, es decir, que este no es fruto de un pensamiento puro *a priori* sino que es fruto de la propia magia que une la naturaleza junto con la capacidad del ser humano de darle nombre. De todas formas, al dar nombre a las cosas que el ser humano experimenta en la naturaleza nunca va a poder hacerlo de forma completa, una parte de la naturaleza va a quedarse en silencio. «Allí donde susurren las plantas sonará un lamento. La naturaleza se entristece por su mudez» (Benjamin, 1991: 73). Será Scholem quien vaya a profundizar aún más esta idea. Aún así, el lenguaje que se ha corrompido gracias al pecado siempre va a tener como última esperanza la redención. En el planteamiento de Benjamin mediante el recuerdo de la verdadera naturaleza del lenguaje se puede llegar a redimir el lenguaje, es decir, volver a su origen. Estas tres posiciones son básicas dentro del pensamiento judío y Benjamin las va a incluir dentro de su teoría del lenguaje.

Durante el desarrollo del presente escrito se ha pretendido evitar en gran medida recurrir al desarrollo teórico posterior en la obra de Benjamin. Todo ello para poner el foco de atención en *Sobre el lenguaje en general*, porque en gran cantidad de bibliografía secundaria se trata esta obra como un punto de partida y no se profundiza lo suficiente en las ideas que va a plantear, sobre las que se va a desplegar todo un pensamiento filosófico original. En este caso, es necesario destacar sobre todo que la reflexión sobre el poder en este escrito no tiene aún un carácter marxista. La posición totalmente contraria hacia un lenguaje comprometido políticamente o enfocado a la acción está más relacionada con su oposición al conflicto armado que está teniendo lugar a su alrededor y a las consecuencias nefastas que este va a acarrear. En sus próximos escritos sacará a relucir cuales son las consecuencias que han acarreado a los seres humanos la forma pecaminosa que se ha impuesto de relacionarse con el mundo, es decir, el lenguaje burgués. Especialmente, el filósofo pondrá el foco de atención en las consecuencias que esto va a tener sobre la experiencia de los seres

humanos, es decir, como desde diferentes sectores se ha intentado coartar al máximo la forma en la que los individuos experimentan el mundo, sentando las bases para lo que va a llamar pobreza de la experiencia.

Son muchos los argumentos que se han dado para defender el carácter crítico con la modernidad del escrito estudiado en el presente trabajo. Benjamin va a englobar todos los vicios del lenguaje entorno al lenguaje burgués, que va a adquirir todas las cualidades contrarias a la propuesta del lenguaje nominal. El lenguaje burgués representa el pensamiento ilustrado, en esencia, el racionalismo optimista criticado por Nietzsche. En contra del pensamiento moderno en el presente escrito se ha querido ofrecer la visión de ser humano que Benjamin defiende. Frente a un pensamiento moderno que busca apropiarse del objeto para poder dominarlo, que fomenta la ciencia reduccionista y que cree ciegamente en una razón que unifica a todos los seres humanos, Benjamin va a oponer la verdadera naturaleza del lenguaje, que es la comunicación, es decir, la libertad del ser humano para experimentar el mundo y comunicarlo sin recibir ni realizar ningún tipo de opresión. El filósofo berlinés no defiende su propuesta como mejor que el resto, ya que eso sería caer en los mismos errores que el lenguaje burgués. El filósofo cree en su propuesta porque se acerca más a la verdadera naturaleza del lenguaje. No hay un debate acerca de qué lenguaje representa mejor, o si el alemán es más bueno que el inglés, ambos serán válidos como formas en las que el ser humano ejerza su libertad comunicativa en el nombre. Argumentar poniendo el foco de atención en la naturaleza y, por ende en la vida, se plantea como opuesto a tomar como criterios de validez la verdad, lo bueno, lo lógico, lo racional, etc. Es una forma de argumentar que encaja en gran medida con el pensamiento de Hamann y en consecuencia con el vitalismo de Nietzsche.

Pero, ¿cuál es la importancia de este tipo de reflexiones poco más de un siglo después? En mi opinión, la importancia de esta reflexión en la actualidad reside en recordarnos que es necesario plantarse de una forma crítica la forma en la que experimentamos la realidad y como la comunicamos. En la sociedad de los *influencers*, se plantea como un ejercicio de mera higiene intelectual saber cuales son los referentes sobre los que se forman nuestros pensamientos para así ser conscientes de las ataduras intelectuales que aunque uno no sea consciente, están ahí. Por otra parte, el pensamiento moderno no ha sido superado ni ha desaparecido ni tampoco lo han hecho sus vicios, es más, como defiende Bauman se ha hecho líquido y en comunión con el capitalismo ha impregnado todos los rincones de nuestra vida diaria. Es por eso que se plantea como necesario

volver a todos esos referentes que alzaron la voz contra una forma de pensar que sigue completamente vigente.

En este trabajo se ha pretendido sacar a relucir la profundidad intelectual de la etapa de juventud de Benjamin, siendo un texto en el que confluyen gran cantidad de corrientes de pensamiento para al final crear un planteamiento completamente original. Al igual que Michel Löwy (2002) hace con el texto de Benjamin *Tesis sobre el concepto de historia*, se ha realizado un análisis talmúdico del texto. Esta se plantea como la forma más adecuada para enfrentarse a cualquier obra del pensador berlinés y poder (o por lo menos intentarlo) extraer el jugo que esconden sus palabras. Ahí es donde se encuentra su magia, ya que se puede leer *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, o cualquier otro texto de Benjamin y pensar (ingenuamente) que ya lo has comprendido. Pero si verdaderamente se quiere entender a Benjamin, ir con pretensiones de comprender de forma firme y final no es lo más oportuno. Una vez se ha leído cien veces el texto, al leerlo por centésimo primera vez hay que disfrutar de las nuevas ideas que surgen, de esa nueva concepción que se te acaba de ocurrir. Porque así es el pensamiento para Benjamin, no es algo estable y cerrado. Es un continuo experimentar, crear, comunicar... Por eso el último objetivo de este trabajo no es ofrecer una interpretación definitiva sino las herramientas para que el siguiente lector pueda experimentar el texto y construir su propia interpretación con una base previa sobre la que realizar su propia lectura.

Ahora bien, ¿qué sucedería si el ser humano volviera al estado adánico del lenguaje? Es decir, si el lenguaje se reconciliara con su verdadera esencia. Lo que sucederá es que esto cambiaría de forma radical el modo en el que los humanos nos relacionamos. Sería un mundo en el que el lenguaje no sería una herramienta más al servicio del poder. Sería un mundo en el que cada persona sería capaz de crear sus propios pensamientos, sin que fueran fruto necesario de la lógica formal, de la cultura o de una censura política. Sería un mundo en el que poder ser más humanos, pudiendo comunicarnos de la forma más natural, creativa y libre.

4. Bibliografía

BAUMAN, ZYGMUNT (2019): *Modernidad líquida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

BEADE, ILEANA PAOLA (2011): «Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos», *Estudios de filosofía*, 44, 76-97.

BENJAMIN, WALTER (1991): «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», en SUBIRATS, EDUARDO (ed.): *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 59-74.

BENJAMIN, WALTER (2018): «Experiencia y pobreza», en IBÁÑEZ, JORDI (ed.): *Iluminaciones*, Taurus, Madrid.

BERLIN, ISAIAH (1997): *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos.

BRODERSEN, MOMME (1996): *Walter Benjamin. A biography*, Londres, Verso.

CHAVES, ERNANI (1994): «Mito e política: notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin», *Trans/Form/Ação*, 17, 15-30.

CRESPILLO, MANUEL (2017): «Lengua nominal frente a lengua comunal», en BENJAMIN, WALTER: *La tarea del traductor*, Madrid, Ediciones sequitur, 70-101.

EILENBERGER, WOLFRAM (2019): *Tiempo de magos, la gran década de la filosofía 1919-1929*, Barcelona, Taurus.

ESPARZA, DANIEL (2015): *Lenguaje, historia y experiencia: un ensayo sobre Walter Benjamin.*, Leipzig, Amazon Distribution.

FERBER, ILIT (2014): «“Incline thine ear unto me, and hear my speech”: Scholem, Benjamin, and Cohen on Lament», en FERBER, ILIT y SCHWEBEL, PAULA (eds.): *Lament in Jewish Thought, Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH, 111-130.

HABERMAS, JÜRGEN (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

HAMANN, JOHANN GEORG (1999): «La metacrítica sobre el purismo de la razón pura», en MAESTRE, AGAPITO (ed.): *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Tecnos, 36-44.

HAMANN, JOHANN GEORG (2007a): «The last will and testament of the Knight of the Rose-Cross», en HAYNES, KENNETH (ed.): *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 96-110.

HAMANN, JOHANN GEORG (2007b): «New Apology of the Letter h», en HAYNES, KENNETH (ed.): *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 146-165.

KANT, IMMANUEL (1974): «Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral», *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, 27, 57-87.

KANT, IMMANUEL (1999): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.

LAFONT, CRISTINA (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor Dis S. A.

LESERRE, DANIEL (2003): «Lenguaje y significado: una argumentación en la *analítica* de la *Crítica de la razón pura*», *Éndoxa: Series Filosóficas*, 17, 207-225.

LLOP I FORCADA, GUILLEM (2017) «La polèmca entre Hamann i Herder l'origen del llenguatge», en Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, CALVO, PATRICI y MEDINA-VICENT, MARIA (eds.): *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, 105-113.

Löwy, Michael (2002) *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

MENDOZA SOLÍS, EMILIANO (2013): «El lenguaje abismal: La mística del lenguaje en Walter Benjamin», *Acta poética*, 34 (1), 155-176.

MURUBÚ MORA, ÀLEX (2012) «Una aproximación semántica a la filosofía teórica de Kant», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1), 149-171.

NAISHTAT, FRANCISCO (2016): «Walter Benjamin y sus usos profanos de la teología», *Revista Pilquen. Sección Ciencias sociales*, 19 (2), 67-74.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2011): *Obras completas. Vol. I*, Madrid, Tecnos.

SAUTER, CAROLINE (2014): «The Ghost of the Poet: Lament in Walter Benjamin's Early Poetry, Theory, and Translation», en FERBER, ILIT y SCHWEBEL, PAULA (eds.): *Lament in Jewish Thought, Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH, 205-220.

SCHOLEM, GERSHOM y ADORNO, THEODOR W. (eds.) (1994): *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, Chicago, University of Chicago Press.

SCHOLEM, GERSHOM (2015): *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Zaragoza, Titivillus.
Disponible en <http://ceiphistorica.com/wp-content/uploads/2016/02/gswb.pdf>, Fecha de consulta, 21-02-2019.

SCHWEBEL, PAULA (2014): «The Tradition in Ruins: Walter Benjamin and Gershom Scholem on Language and Lament», en FERBER, ILIT y SCHWEBEL, PAULA (eds.): *Lament in Jewish Thought, Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH, 277-301.

SMILG VIDAL, NACHO (2011): «Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 16, 365-383.

TEREZAKIS, KATIE (2007): *The immanent word: the turn to language in German philosophy 1759-1801*, New York, Routledge.

VALLADOLID BUENO, TOMÁS (2003): *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.

WITTE, BERND (1992): *Walter Benjamin*, Barcelona, Edicions 62.